

(١٢٧٦)

الوجود الذهني

صور وأحوال

في كتب التراث

د/ يوسف بن حمود الحوشان

١٤٤٥هـ

نسخة أولية من غير ترتيب او مراجعة

ومتاح لكل أحد الاستفادة منها

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله اما بعد

فهذه نصوص جمعت باستخدام برنامج شاملة وورد من برمجيات الدكتور سعود العقيل بواسطة المكتبة الشاملة

معتمدة على توظيف الكلمة المفتاحية وتوفير النصوص للباحثين لتحريرها والاستفادة منها وهي مشاعة لمن يستفيد منها

وسيتبعها نصوص أخرى يسر الله نشرها والله الموفق

يوسف بن حمود الحوشان

yhoshan@gmail.com

تليجرام https://t.me/dralhoshan

WWW.NSOOOS.COM

"ص -٤٢١- وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث المتفق عليه، الذي رواه ابن عباس يقول إذا قام من الليل : " اللهم لك الحمد، أنت رب السموات والأرض ومن فيهن، ولك الحمد، أنت نور السموات والأرض ومن فيهن، ولك الحمد، أنت قيم السموات والأرض ومن فيهن، أنت الحق، وقولك الحق، ووعدك حق، والجنة حق، والنار حق، والنبيون حق، ومحمد حق، اللهم لك أسلمت، وبك آمنت، وعليك توكلت، وإليك أنبت، وبك خاصمت، وإليك حاكمت "

وإذا ظهر أن في الوجود ما هو باطل في الحقيقة، ومنه ما هو حق من مخلوقات الله، ليس هو الله، ظهر تمويههم بقولهم : إن الباطل هو السوى، وهو العدم، وأما الموجود فهو هو .

وأيضا، فنفس الحديث حجة عليهم . فإن قوله : [ألا كل شيء ما خلا الله باطل] لفظ عام يدخل فيه كل موجود سوى الله، فإن لفظ : [الشيء] يعم كل الموجود بالاتفاق، ويدخل فيه ما له **وجود ذهني**، أو لفظي أو رسمي كتابي وإن لم يكن له وجود حقيقي من المعدومات والممتنعات، فهذا نص في أن كثيرا من الموجودات باطل، ولا يجوز أن يراد به كل معدوم ما خلا الله، فهو باطل لخمسة أوجه :

أحدها : أنه قد استثنى الله تعالى وهو الحق المبين، من لفظ إثبات، ومثل هذا الاستثناء يدل على التناول، بخلاف الاستثناء من غير موجب." (١)

"ص -٢٧٦- المطلق والمعين، وهذا يشبه الفرق بين جنس الإنسان وأعيان الناس، وجنس الحيوان وأعيان الحيوان، فيكون الرب مثل الجنس أو العرض العام لسائر الموجودات .

ومعلوم أن هذا لا يكون له وجود متميز بنفسه مباين للمخلوقات؛ إذ الكليات ـ كالجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والعرض العام ـ لا توجد في الخارج منفصلة عن الأعيان الموجودة . وهذا معلوم بالضرورة ومتفق عليه بين العقلاء، وإنما يحكى الخلاف في ذلك عن شيعة [أفلاطون] ونحوه، الذين يقولون بإثبات [المثل الأفلاطونية] ، وهي الكليات المجردة عن الأعيان **خارج الذهن**، وعن شيعة [فيثاغورس] في إثبات العدد المطلق **خارج الذهن** . والمعلم الأول [أرسطو] وأتباعه متفقون على بطلان قول هؤلاء وهؤلاء، فلو ظنوا أن الباري ـ تعالى ـ هو الوجود المطلق بهذا الاعتبار لوقعوا فيما فروا منه؛ فإن هذا يستلزم مباينته لوجود المخلوقات وانفصاله عنها، مع أن عاقلا لا يقول : إن صفة تكون مبدعة للموصوف، ولا إن [الكليات] هي المبدعة لمعيناتها .

والمقصود هنا أن جماهير الخلائق ـ من مثبتة علو الله على خلقه، ومن نفاة ذلك، على اختلاف أصنافهم

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٦١/٢٦

. يقولون بإثبات هذا التقسيم والحصر، وهو أن الشيء إما أن يكون مباينا لغيره، وإما أن يكون محايثا مداخلا؛ فإذا انتفي أحدهما ثبت الآخر . ويقولون : إن هذا معلوم بالضرورة، قال النفاة : لا نسلم أن هذه القضية." (١)

"ص -٢٩٢- لفساد نتيجتهم، وهو قولهم : إنه موجود لا داخل العالم ولا خارجه، جزما لا يساويه فيه جزم العقل بالمقدمات التي تبنى عليها هذه النتيجة الثابتة، امتنع أن يزول ذلك الجزم العقلى الضروري بنتيجة مقدمات ليست مثله في الجزم .

وهذا الكلام قبل النظر في تلك المقدمات المعارضة لهذا الجزم، هل هي صحيحة أو فاسدة . وإنما المقصود هنا أنه لا يصلح للمناظرة ولا يقبل في المناظرة أن يعارض هذا الجزم المستقر في الفطرة بما يزعمه من الأدلة النظرية، وهذا المقام كاف في دفعه، وإن لم تحل شبهاته، كما يكفي في دفع السوفسطائي أن يقال : إنما تنفيه قضايا ضرورية فلا يقبل نفيها بما يذكر من الشبه النظرية .

وأما الجواب الثاني التفصيلي :

فهو بيان فساد حجج النفاة على إمكان ما ادعوه .

قالت المثبتة : ما ذكرتموه من الحجج على إثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه، حجج سوفسطائي . أما الإنسانية المشتركة بين الأناسي ونحوها من [الكليات] ، فهذه لا يقال : إنها موجودة خارج الذهن لا داخل العالم ولا خارجه؛ فإنها أمور ثابتة في الذهن والتصور، وإذا قيل : إنها موجودة في الخارج فلابد أن تكون عينا قائمة بنفسها أو صفة قائمة بالعين، ولا ريب أنها لا توجد في الخارج كلية مطلقة بشرط ما هو معقول بشرط الإطلاق، وإنما توجد في الخارج معينة مشخصة .." (٢)

"ص -٢٩٤- ممكنة ليست أجساما ولا أعراضا قائمة بالأجسام : كالعقل والنفس،والهيولي، والصورة، التي يدعون أنها جواهر عقلية موجودة خارج الذهن، ليست أجساما ولا أعراضا لأجسام؛ فإن أئمة [أهل النظر] يقولون : إن فساد هذا معلوم بالضرورة . كما ذكر ذلك أبوالمعالي الجويني وأمثاله من أئمة النظر والكلام .

ومن لم يهتد لهذا كالشهرستاني، والرازي، والآمدي ، ونحوهم، فهم ناظروا الفلاسفة مناظرة ضعيفة، ولم يثبتوا فساد أصولهم، كما بين ذلك أئمة النظر الذين هم أجل منهم، وسلم هؤلاء للفلاسفة مناظرة ضعيفة،

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ١١/٧٩

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٢٧/٧٩

ولم يبينوا فساد أصولهم، إلى مقدمات باطلة استزلوهم بها عن أشياء من الحق، بخلاف أئمة أهل النظر كالقاضي أبي بكر، وأبي المعالي الجويني، وأبي حامد الغزالي ، وأبي الحسين البصري، وأبي عبد الله ابن الهيصم الكرامي، وأبي الوفاء على بن عقيل .

ومن قبل هؤلاء : مثل أبي على الجبائي، وابنه أبي هاشم، و أبي الحسن الأشعري، والحسن بن يحيى النوبختي .

ومن قبل هؤلاء : كأبي عبد الله محمد بن كرام، وابن كلاب، وجعفر بن مبشر، وجعفر بن حرب، وأبي إسحاق النظام، وأبي الهذيل العلاف،وعمرو بن بحر الجاحظ، وهشام الجواليقي، وهشام بن الحكم، وحسين بن محمد النجار، وضرار بن عمرو الكوفي، وأبي عيسى محمد بن عيسى." (١)

"ص -٢٩٦- لفظ التحيز ولا نفوه، ولا لفظ الجهة ولا نفوه، ولكن أثبتوا الصفات التي جاء بها الكتاب والسنة، ونفوا مماثلة المخلوقات .

ومن نظر في كلام الناس في هذا الباب، وجد عامة المشهورين بالعقل والعلم يصرحون بأن إثبات وجود موجود لا محايث للآخر ولا مباين ونحو ذلك، معلوم بصريح العقل وضرورته .

وأما الحجة الثالثة، فقوله : إن العقل يقسم المعلوم إلى مباين ومحايث، وما ليس بمباين ولا محايث ونظائره . فيقال له : التقسيم المعلوم إلى واجب وممكن، وما ليس بواجب ولا ممكن، وإلى قديم ومحدث، وما ليس بقديم ولا محدث، وإلى قائم بنفسه وقائم بغيره، وما ليس بقائم بنفسه ولا بغيره، وأمثال ذلك من تقديرات الذهن .

ومعلوم أن مثل ذلك لا يدل على إمكان ذلك في الخارج ، فليس كل ما فرضه الذهن من الأقسام والتقديرات في الأذهان يكون ممكنا أو موجودا في الأعيان، بل الذهن يقسم ما يخطر له إلى واجب وممتنع وممكن، وإلى موجود ومعدوم؛ فالذهن يقدر كل ما يخطر بالبال، ومعلوم أن في ذلك من الممتنعات ما لا يجوز وجوده خارج الذهن .

وأما قوله : إن التقسيم إلى مباين ومحايث لا يعلم فساده كما لا يعلم فساد أن الواحد نصف الاثنين، فنقول : إن القضايا الضرورية ليس من شرطها أن." (٢)

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٢٩/٧٩

(٢) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٣١/٧٩

"ص –١٢٧– تجمع هذه كلها، فنسبة أحد المضروبين إلى المرتفع كنسبة الواحد إلى المضروب الآخر، ونسبة المرتفع إلى أحد المضروبين نسبة الآخر إلى الواحد .

فهذه الأمور وأمثالها مما يتكلم فيه الحساب أمر معقول مما يشترك فيه ذوو العقول، وما من أحد من الناس إلا يعرف منه شيئا فإنه ضروري في العلم، ولهذا يمثلون به في قولهم : الواحد نصف الاثنين، ولا ريب أن قضاياه كلية واجبة القبول لا تنتقض البتة .

وهذا كان مبدأ فلسفتهم التي وضعها [فيثاغورس] وكانوا يسمون أصحابه أصحاب العدد، وكانوا يظنون أن الأعداد المجردة موجودة خارجة عن الذهن، ثم تبين لأفلاطون وأصحابه غلط ذلك، وظنوا أن الماهيات المجردة كالإنسان والفرس المطلق موجودات خارج الذهن وأنها أزلية أبدية، ثم تبين لأرسطو وأصحابه غلط ذلك، فقالوا : بل هذه الماهيات المطلقة موجودة في الخارج مقارنة لوجود الأشخاص، ومشى من مشى من أتباع أرسطو من المتأخرين على هذا، وهو أيضا غلط . فإن ما في الخارج ليس بكلي أصلا، وليس في الخارج إلا ما هو معين مخصوص . وإذا قيل : الكلي الطبيعي في الخارج، فمعناه إنما هو كلي في الذهن يوجد في الخارج، لكن إذا وجد في الخارج لا يكون إلا معينا، لا يكون كليا، فكونه كليا مشروط بكونه في الذهن، ومن أثبت ماهية لا في الذهن." (١)

"ص –٣٣٩– هو المشهور عن المشائين بل قال : لا دليل على نفي الزيادة، ورأى النبوات قد أخبرت بكثرة الملائكة، فأراد أن يثبت كثرتهم بطريقة فلسفية، كما فعل ذلك أبو البركات صاحب [المعتبر] والرازي في [المطالب العالية] وغيرهما .

وأما المتكلمون، فإنهم يقولون : إن كل ممكن أو كل محدث، أو كل مخلوق، فهو إما متحيز، وإما قائم بمتحيز، وكثير منهم يقول : كل موجود إما متحيز، وإما قائم بمتحيز، ويقولون : لا يعقل موجود إلا كذلك، كما قاله طوائف من أهل الكلام والنظر، ثم المتفلسفة كابن سينا وأتباعه، والشهرستانى والرازي وغيرهم لما أرادوا إثبات موجود ليس كذلك، كان أكبر عمدتهم إثبات الكليات كالإنسانية المشتركة، والحيوانية المشتركة، وإذا كانت هذه لا تكون كليات إلا في الذهن، فلم ينازعهم الناس في ذلك، وإنما نازعوهم في إثبات موجود خارج الذهن قائم بنفسه، لا يمكن الإحساس به بحال، بل لا يكون معقولا .

وقالوا لهم : المعقول ما كان في العقل، وأما ما كان موجودا قائما بنفسه، فلابد أن يمكن الإحساس به،

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٤٧/١٤٨

وإن لم نحس نحن به في الدنيا، كما لا نحس بالجن والملائكة وغير ذلك؛ فلابد أن يحس به غيرنا كالملائكة والجن، وأن يحس به بعد الموت، أو في الدار الآخرة، أو." (١)

" الضروريات من القلوب السليمة والعقول المستقيمة التي لم تمرض بما تقلدته من العقائد وتعودته من المقاصد

وقال الشيخ قالت المثبتة إنما أثبته هؤلاء المتفلسفة من موجودات ممكنة ليست أجساما ولا أعراضا قائمة بالأجسام كالعقل والنفس والهيولى والصورة التي يدعون أنها جواهر عقلية موجودة خارج الذهن ليست أجساما ولا أعرضا لأجسام فإن أئمة أهل النظر يقولون إن فسادها هذا معلوم بالضرورة كما ذكر ذلك أبو المعالي الجويني وأمثاله من أئمة النظر والكلام ومن لم يهتد لهذا كالشهرستاني والرازي والآمدي ونحوهم فهم ناظروا الفلاسفة مناظرة ضعيفة ولم يثبتوا فساد أصولهم كما بين ذلك أئمة النظر الذين هم أجل منهم وسلم هؤلاء الفلاسفة مقدمات باطلة استزلوهم بها عن أشياء من الحق بخلاف أئمة أهل النظر كالقاضي أبي بكر وأبي المعالي الجويني وأبي حامد الغزالي وأبي الحسين البصري وأبي عبدالله بن الهيصم الكرامي وأبي الوفاء علي بن عقيل ومن قبل هؤلاء مثل أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم وأبي الحسين الأشعري والحسن بن يحيى النوبختي ومن قبل هؤلاء كأبي عبدالله محمد بن كرام وابن كلاب وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب وأبي إسحاق النظام وأبي الهذيل العلاف وعمرو بن بحر الجاحظ وهشام الجواليقي وهشام بن الحكم وحسين بن محمد النجار وضرار بن عمرو الكوفي وأبي عيسى محمد بن عيسى برغوث وحفص الفرد وغير هؤلاء ممن لا يحصيهم إلا الله من أئمة أهل النظر والكلام فإن مناظرة هؤلاء للمتفلسفة خير من مناظرة أولئك ." (٢)

" بشيء فمن نفى عنه هذه المتقابلات التي لا بد للموجود من أحدهما لم يمكنه قطع القرامطة ولهذا كانت مناظرة هؤلاء للقرامطة مناظرة ضعيفة كما هو مبسوط في موضعه

قال أبو عبدالله الرازي الرابع إنا نعلم بالضرورة أن أشخاص الناس مشتركة في مفهوم الإنسانية ومتباينة بخصوصياتها وتعيناتها وما به المشاركة غير ما به الممايزة وهذا يقتضي أن يقال الإنسانية من حيث هي إنسانية مجرد عن الشكل المعين فالإنسانية من حيث هي هي معقول مجرد فقد أخرج البحث والتفتيش

---

(١) مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد)، ٣٤٥/٢٣٨

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٨/١

عن المحسوس ما هو معقول مجرد وإذا كان كذلك فكيف يستبعد في العقل أن يكون خالق المحسوسات منزها عن لواحق الحس وعلائق الخيال

قال الشيخ رحمة الله قالت المثبتة ما ذكرتموه من الحجج على إثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه حجج سوفطائي أما الإنسانية المشتركة بين الأناسي ونحوها من الكليات فهذه لا يقال إنها موجودة **خارج الذهن** لا داخل العالم ولا خارجه فإنها أمور ثابتة في الذهن والتصور وإذا قيل إنها موجودة في الخارج فلا بد أن تكون عينا قائمة بنفسها أو صفة قائمة بالعين ولا ريب أنها لا توجد في الخارج كلية مطلقة بشرط ما هو معقول بشرط الإطلاق وإنما توجد في الخارج معينة مشخصة فقول القائل إن التفتيش يخرج من المحسوس ما هو معقول إن أراد به أنه معقول ثابت في العقل فما هو ثابت في العقل ليس هو الموجود في الخارج بعينه وإن أراد أن في المحسوس الموجود في الخارج أمرا معقولا ليس هو في الذهن فهذا باطل فليس في الإنسان المعين إلا ما هو معين وهو هذا الإنسان المعين بدنه وروحه وصفاته وهذا كله أمر معين مقيد ." (١)

"و المقدورات غير متناهية صلاحية العلم لتعلقه بما يصح ان يعلم وصلاحية القدرة لتعلقها بكل ما يصح ان يوجد وما يصح ان يعلم ويوجود غير متناه لكنه من قبيل التقديرات الوهمية والتجويزات الامكانية وذلك مما لا يمتنع كونه غير متناه بخلاف الامور الوجودية والحقائق العينية فلا أثر له في القدح أيضا فإن هذه الامور وان لم تكن من موجودات الاعيان غير أنها متحققة في الاذهان ولا يخفى ان نسبة ما فرض استعماله فيما له **وجود ذهني** على نحو استعماله فيما له وجود عيني

قلت التفريق بين الشيئين يحتاج إلى ثبوت الوصف الفارق وثبوت تأثيره و الآمدي سلم لهم الوصف ونازعهم في كونه مؤثرا

." (٢)

"بالفعل وما يمكن إحساسه ولا ريب أن المحسوسات بالفعل لها مبادئ غير محسوسة لكن لم قلت إن كل ما يمكن إحساسه له مبدأ لا يمكن إحساسه هذا حكاية المذهب

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ١٥/١

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٤٥/٣

وأما قوله ولهذا كان الوهم مساعدا للعقل في الأصول التي تنتج وجود تلك المبادئ فإذا تعديا معا إلى النتيجة نكص الوهم وامتنع عن قبول ما سلم موجبه فهذا ممنوع وقد عرف أن أدلته على إثبات ذلك من جنس هذه الأدلة التي أثبت بها الموجودات العقلية الثابتة في الخارج بإثبات كليات وهو مثل إثباته لما كان خارج الذهن

ثم يقال له الوهم المساعد للعقل إن أردت به ما سميته وهما وهو ما يتصور في المحسوسات الجزئية معاني غير محسوسة كالصداقة والعداوة فليس في هذه التصورات مقدمة تساعد على إثبات موجود لا يمكن الإحساس به بل تلك المقدمات مثل إثبات الكليات وأمثالها ليس فيها مقدمة يتصورها هذا الوهم

وإن أردت بالوهم المساعد ما يقضي قضايا كلية مثل قضاء الذهن بأن بين هذا الإنسان وهذا الإنسان إنسانية مشتركة ونحو ذلك فهذه قضايا عقلية لا وهمية

وأيضا فالقاضي بإثبات إنسانية مطلقة هو القاضي بأن كل

". (١)

"التوافق بين أسماء الله وأسماء صفاته وبين أسماء المخلوقين وأسماء صفاتهم لا يستلزم التوافق في المسمى

وقد أشكل على بعض الناس التوافق في أسماء صفات الله عز وجل وأسمائه وأسماء وصفات المخلوقين، فالله عز وجل هو الحي وقد سمى بعض عباده الحي، وهو سبحانه وتعالى يعلم وعبده يعلم أيضا، وهو سبحانه وتعالى له قدم ولعبده قدم، وهو سبحانه وتعالى له عينان ولعبده عينان، وهو سبحانه وتعالى له يد ولعبده يد، هذا التوافق أشكل وأصبح مأزقا عند الكثير لا يستطيع الخروج منه، أو يخرج منه ببدعة ضالة إما بدعة التعطيل ونفي صفات الله سبحانه وتعالى وحقائقها، أو التمثيل وهو أن صفات الله سبحانه وتعالى مثل صفات المخلوقين.

وهذا المأزق يمكن أن نحله كالتالي: أن التوافق بين أسماء صفات الله عز وجل وأسماء صفات المخلوق لا تستلزم التوافق في المسمى، فالله عز وجل يقول: ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم﴾ [البقرة:٢٥٥]، ويقول: ﴿يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي﴾ [الروم:١٩] فسمى نفسه الحي وسمى عبده الحي.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٦/٩٣

وكذلك الحال في بقية الأسماء والصفات.
نقول: إن الاشتراك في الأسماء لا يقتضي التماثل في المسميات، فإن هذا الاشتراك يحصل في قدر كلي لا وجود له في الخارج وإنما هو موجود في عقل الإنسان وذهنه.
ويتميز بالنسبة، يعني: عندما ننسب هذا الأمر نقول مثلا: يد الإنسان؛ فعرفنا خصوصية معينة لهذه اليد وهي أنها يد إنسان ذات صفة معينة.
وإذا قلنا: يد الله، عرفنا أنها يد خاصة بالله سبحانه وتعالى لها صفة أخرى تختلف عن صفة المخلوق لأن هناك فارقا بين الخالق والمخلوق.
فهذه القضية لم يدركها المعطلة ولا الممثلة، فالمعطلة قالوا: إن هذا التشابه يقتضي التماثل التام بين صفات الله عز وجل وصفات خلقه، وبناء على هذا فلا بد أن ننفي مقتضاها، ورتبوا على هذا أن النصوص القرآنية والنبوية ظواهرها التمثيل، وأن اعتقاد ذلك كفر والعياذ بالله، وأنه لا بد لنا من التأويل، وأن التأويل هو العقيدة الصحيحة التي تجعلنا نصل إلى حقيقة صفات الله سبحانه وتعالى، وأما الإيمان بالظواهر وإثبات ما أثبته الله لنفسه فإن هذا يستلزم التمثيل ولا بد.
أما الممثلة فقالوا نفس الكلام، لكن قالوا: لا بد أن نؤمن بما أخبر الله، وقد أخبر الله بالتمثيل فلا بد أن نؤمن به.
والحق أن كلتا الطائفتين أخطأت، فإن الله عز وجل لم يجعل ظاهر هذه النصوص التمثيل، ولم يجعل ظاهر هذه النصوص الموافقة التامة، وإنما هي تتفق في الأسماء لكن تختلف في الحقائق.
فأنت الآن مثلا تقول: يد الفيل، وتقول: يد النملة، هنا يد وهنا يد، لكن هذه مختلفة عن هذه من كل الوجوه.
وبناء على هذا نقول: إن القدر المشترك بين اسم صفة الله عز وجل واسم صفة العبد لا حقيقة له من حيث الواقع، وإنما هو قدر يقتضيه الاشتراك الذهني فقط، يعني: يمكن أن يوجد في الذهن أن هذه يد وهذه يد، لكن لا يوجد لها صورة وحقيقة معينة في ذهنك.
ويمكن أن توجد في الخارج عند الاختصاص أي: عندما يكون يد الله أو يد المخلوق، فتقول: يد المخلوق وتعرف حقيقتها وتعرف طبيعتها، ويد الله عز وجل تليق بجلاله لا تشبه يد المخلوق، ولا نعلم كيفيتها.
فمجرد الاشتراك في الاسم لا يقتضي التماثل في المسميات، ولهذا ضرب شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله مثلا في كتابه التدمرية بالجنة، فقال: الجنة ورد في النصوص الشرعية أن فيها نخلا وفيها ثمرا وفيها

فواكه، لكن لا تشبه شيئا مما في الدنيا، فليست فواكه الجنة مثل فواكه الدنيا، وليس هناك تشابه أصلا بينهما، ولهذا ورد عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: ليس شيء في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء.

وهذه الأسماء معنى كلي في الذهن، أي: لا يمكن للإنسان أن يميزه إلا بالاختصاص، فإذا خصه فقال: ثمرة الدنيا أو ثمرة الآخرة، وهكذا الحال في كل الأسماء الكلية، فإن الأسماء الكلية لا وجود لها في الواقع، وقد يعبر بعض العلماء عن كلمة الواقع هذه فيقول: في الخارج، يعني: **خارج الذهن**، فيقولون: في الداخل يعني: داخل الذهن، وفي الخارج يعني: الواقع المعاش الذي يعايشه الناس.

إذا القدر المشترك هو المعنى الكلي الذي يؤخذ من مطلق الاسم، مثل عموم كلمة يد، أو عموم كلمة نزول، أو عموم كلمة علم، أو عموم كلمة وجه، لكن عند الاختصاص تتمايز وتختلف بشكل تام.." [1]

"أنواع الحقائق في الوجود

الحقائق لها وجود لفظي، ووجود عيني، **ووجود ذهني**، ووجود رسمي، فالحقائق تعلم ثم تذكر ثم ترسم، فلها أربعة أنواع من الوجودات: وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، ووجود في اللسان، ووجود في الرسم.

فالوجود في الأعيان: كالسماء تراها عينا قائمة، فهذا وجود عين.

والوجود في الأذهان: بأن تتصورها في ذهنك.

والوجود في اللفظ: حينما تقول: السماء.

والوجود في الرسم: حينما تكتب: (السماء).

فهذه أنواع الوجود الأربعة.

وقد تتداخل أحيانا هذه الأنواع من الوجود ويعسر التمييز بينها، وليس بين وجودها في الرسم ووجودها في الكلام واسطة؛ لأن مرتبة الكلام تليها مرتبة الرسم، فوجود الكلام العيني واللفظي يتساوى ويعسر التمييز بينهما، والفرق بين كون كلام الله في زبر الأولين، أو في رق منشور، أو في لوح محفوظ، أو في كتاب مكنون واضح، فإن معنى قوله سبحانه عن القرآن: ﴿وإنه لفي زبر الأولين﴾ [الشعراء:١٩٦]، يعني: ذكره، فذكر القرآن والإخبار عنه ووصفه موجود في زبر الأولين، أي: في كتبهم؛ لأن القرآن لم ينزل على الأولين كموسى وعيسى، وإنما نزل على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم.

وأما قوله: ﴿في كتاب مكنون﴾ [الواقعة:٧٨]، وقوله: ﴿في لوح محفوظ﴾ [البروج:٢٢]، وقوله: ﴿في رق منشور﴾ [الطور:٣]، فيعني أنه مكتوب في رق منشور وفي لوح محفوظ.

---

(١) دراسة موضوعية للحائية ولمعة الاعتقاد والواسطية، عبد الرحيم السلمي ٧/٢

فهذه الأنواع من الوجود لا بد لطالب العلم من أن يعلمها جيدا، وأن يعلم أن كلام الله موجود في المصاحف حقيقة، وهو في الصدور حقيقة، ويقرؤه القارئ حقيقة، ولهذا قال الإمام أبو حنيفة رحمه الله –وهو من أئمة أهل السنة والجماعة– في كتابه الذي سماه (الفقه الأكبر) وما يتعلق بأصول الدين، قال: والقرآن في المصاحف مكتوب، وفي القلوب محفوظ، وعلى الألسن مقروء، وعلى النبي صلى الله عليه وسلم منزل، ولفظنا بالقرآن مخلوق والقرآن غير مخلوق.

وما ذكر الله تعالى في القرآن عن موسى عليه الصلاة والسلام وعن فرعون وعن إبليس فذلك كلام الله أخبرنا به، وكلام موسى وغيره من المخلوقين مخلوق، وكلام الله ليس ككلامنا، وسمع موسى عليه الصلاة والسلام كلام الله، فلما كلمه كلمه بكلامه الذي هو من صفاته ولم يزل به قائما، وصفاته كلها خلاف صفات المخلوقين، فهو يعلم لا كعلمنا، ويقدر لا كقدرتنا، ويرى لا كرؤيتنا، ويتكلم لا ككلامنا.

انتهى كلام الإمام أبي حنيفة رحمه الله، وهو كلام عظيم.." (١)

"المطلب الثالث: استعمال الأقيسة العقلية الصحيحة اللائقة بالله تعالى

لما كان (العقل) أحد مصادر المعرفة بما أودع الله فيه من قوة الاستدلال والنظر والمقايسة، جرى استعماله في إثبات العقائد لتأييد دلالة الشرع. وقد تضمن الكتاب والسنة جملة من (المقاييس العقلية) التي هي بمثابة مقدمات منطقية للوصول إلى النتائج التي جاء بها الشرع. ويعتبر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله الأمثال المضروبة في القرآن (أقيسة عقلية) (١)، وبذلك يجمع بين الحسنيين باتفاق الدلالتين، دلالة العقل ودلالة الشرع. قال: (وإذا كان الشيء موجودا في الشرع، فذلك يحصل بأن يكون في القرآن الدلالة على الطرق العقلية، والتنبيه عليها والبيان لها والإرشاد إليها. والقرآن ملآن من ذلك، فتكون شرعية بمعنى أن الشرع هدى إليها، عقلية بمعنى أنه يعرف صحتها بالعقل، فقد جمعت وصفي الكمال).

وقد قال تعالى: الله الذي أنزل الكتاب بالحق والميزان وما يدريك لعل الساعة قريب [الشورى: ١٧]، وقال: لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط [الحديد: ٢٥]، وقد فسر السلف (الميزان) بالعدل. والعدل يقتضي التسوية بين المتماثلات والتفريق بين المختلفات.

ومن المقاييس العقلية الصحيحة المتعلقة بباب الصفات ما يلي:

١ – إثبات الكمال لله ونفي النقص عنه:

وهذه قضية يستقل العقل بالحكم بها موافقا بذلك دلالة الشرع والفطرة. وخلاصتها أن كل (موجود) في

---

(١) دروس في العقيدة – الراجحي، عبد العزيز الراجحي ٩/١٧

خارج الذهن لا بد أن يكون متصفا بصفة. وهذه الصفة إما أن تكون صفة كمال أو صفة نقص. وصفة النقص ممتنعة في حق الإله المعبود، واللائق به الكمال. ومن جهة أخرى فإن المشاهدة والحس تدل على ثبوت صفات كمالية للمخلوق. والله خالق المخلوق وصفاته، فواهب الكمال أولى بالكمال.

تلك المقدمات، وهذه النتيجة، محل اتفاق بين جميع أرباب الملل والنحل، وجمهور أهل الفلسفة والكلام، لكنهم يختلفون في تحقيق مناطها في أفراد الصفات مع الإجماع على أن الرب المعبود مستحق للكمال، منزه عن النقص (٢).

ويفصل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله هذه الجملة العقلية بقوله: (فإذا قيل: (الوجود) إما واجب وإما ممكن، والممكن لا بد له من واجب، فيلزم ثبوت الواجب على التقديرين، فهو مثل أن يقال: الموجود إما (قديم) وإما حادث؛ والحادث لابد له من قديم، فيلزم ثبوت القديم على التقديرين.

والموجود إما (غني) وإما (فقير)، والفقير لا بد له من الغني، فلزم وجود الغني على التقديرين. والموجود إما (قيوم بنفسه) وإما (غير قيوم)، وغير القيوم لابد له من القيوم، فلزم ثبوت القيوم على التقديرين. والموجود إما (مخلوق) وإما (غير مخلوق)، والمخلوق لابد له من خالق غير مخلوق، فلزم ثبوت الخالق غير المخلوق على التقديرين، ونظائر ذلك متعددة) (٣).

---

(١) ((مجموع فتاوى ابن تيمية)) (٣/ ٨٨).

(٢) انظر: ((مجموع الفتاوى)) (٦/ ٦٨ - ٨٨).

(٣) ((مجموع الفتاوى)) (٦/ ٧٦).." [1]

"استلزام قول الفلاسفة غاية التعطيل والتمثيل

قال رحمه الله: [فقولهم يستلزم غاية التعطيل وغاية التمثيل، فإنهم يمثلونه بالممتنعات والمعدومات والجمادات، ويعطلون الأسماء والصفات تعطيلا يستلزم نفي الذات].

قوله: (فقولهم) أي: أنهم قالوا: بأنه لا يثبت لله إلا الوجود المطلق، وهذه كلمة فلسفية وراءها إلحاد، فهم يقصدون بالوجود المطلق ما ذكرته لكم قبل قليل، أي: أنهم يقولون: إنه مطلق من التقييد باسم أو وصف أو فعل، وهذا هو معنى مطلق، وهذا يعني أنه لا يكون له وجود إلا في الأذهان فقط، بينما نحن نقول: إن لله وجودا فعليا، مع أننا لا ندرك أسماء الله وصفاته على كيفيتها وحقيقتها؛ لأن هذا مما لا تدركه الأبصار،

---

(١) الموسوعة العقدية - الدرر السنية، مجموعة من المؤلفين ٢٩١/٢

لكن نحن نعلم يقينا أن لله وجودا حقيقيا، بينما هم يقولون: **الوجود ذهني**.

وقوله: (يستلزم غاية التعطيل) يعني: غاية نفي الأسماء والصفات والأفعال عن الله عز وجل، كما أنه يستلزم غاية التنفيذ؛ لأنهم حينما نفوا عن الله الأسماء والصفات والأفعال شبهوه بالمعدوم، وهذا هو أقبح تمثيل يمكن أن يتصور؛ لأن الذي –بزعمهم– لا يقبل الاسم ولا الوصف ولا الفعل ولا يقبل ذلك كله هو المعدوم الذي ليس له وجود.

وأما الموجود فلابد أن يقبل الأسماء والصفات والأفعال كما سيأتي، ولذا فإن الشيخ سيجادلهم حتى في مبدأ الوجود، حيث قال: دعونا من مسألة إنكار الأسماء والصفات، لكن هل تقرون بأن الله موجود؟ الكثير منهم سيقول: نعم.

إذا: إذا توفرت صفة الوجود فالموجود لابد أن تكون له صفات أخرى أيضا، وإلا فلا يقبل الوجود بمجرد الاعتراف بوجوده.." [1]

"علاقة القول بأن الله لا داخل العالم ولا خارجه بوحدة الوجود

Q هل قول المتفلسفة والمتكلمين بأن الله عز وجل ليس بداخل العالم ولا خارجه هو مرادف لما يسمى بوحدة الوجود؟

A بينهما تداخل وتشابه وتلازم، فإن كثيرا من أصحاب وحدة الوجود قد يقولون بهذا القول؛ لأن أصحاب وحدة الوجود أيضا ليسوا على تصور واحد في قولهم في الله عز وجل، فبعضهم يزعم أن هذا الوجود هو الله، وأنه متحد فيه أو حال فيه، وعلى هذا فإنه قد يعبر بهذا التعبير لهذا المقصد، ومنهم من يرى أن وجود الله عز وجل إنما هو **وجود ذهني**، فأيضا ممكن أن ينطلق منهم هذا الوصف: أنه لا داخل العالم ولا خارجه، والمهم أن هذا ليس من لوازم قول وحدة الوجود، وإنما قد يلزم من بعض الوجوه.." [2]

"حقيقة القدر المشترك الكلي

بعد ذلك تكلم المصنف عن القدر المشترك الكلي، وهذه مسألة كثيرا ما ينخدع بها المتأثرون بمناهج الفلاسفة، وقد أشكلت على كثير من المتكلمين، وهي من المعضلات التي جعلتهم يخوضون فيما لا يعلمون، وهي: أن الاشتراك يقتضي نفي أي علاقة مشاركة، الاشتراك الذي هو الاشتباه، ولذلك منهم من نفى كل الأسماء والصفات، ومنهم من نفى الصفات فقط، ومنهم من أول الصفات.

---

(١) شرح التدمرية – ناصر العقل، ناصر العقل ٢/٩

(٢) شرح التدمرية – ناصر العقل، ناصر العقل ٩/١٧

هذا الاشتراك الكلي المطلق الذي علقوا به أحكاما واقعية وهو ليس بواقع، هذا الاشتراك الذي في الأذهان هو اشتراك خيالي، فإذا طبقته في الواقع لم يعد اشتراكا، ولنأخذ مثلا صفة: (الوجود)، إذ هي كلمة كلية لم نخصص بها أي وجود، يقول الشيخ: هذه الكلمة في الأذهان لم تخرج إلى الواقع، لكن عندما نقول: الوجود وجود الكون، فقد خصصنا الصفة، فخصصنا الوجود بالكون، وعرفنا أنها قيدت بشيء، أو نقول: الوجود وجود الإنسان، فقد خصصنا الوجود بالوجود الإنساني، لذا لما خصصت صارت واقعا، أما قبل أن تخصص فهي في الذهن فقط، وما دامت في الذهن فيقول: لماذا تبنون عليها أحكاما؟ لماذا تعتبرون الوجود قاسما مشتركا وهو في الذهن؟ مع أننا إذا خصصناه لم يعد قاسما مشتركا، فإذا خصصنا الوجود صرفناه إلى الخالق عز وجل، فهو وجود يخصه، وهو الكمال، وكذلك إذا أضفنا وجود المخلوق فهو وجود يخصه، وهو النقص، فالشيخ يحاكمهم إلى خيالات بنوا عليها أحكاما، وهذا في جميع أصولهم التي نقضوا بها الوحي، سواء بتعطيل أو بتأويل أو بنفي بعض الشيء وإثبات بعض، فكل هذا مبني على خيالات وهمية هي في أذهانهم ليست في الواقع، وهذا القدر يسمى: القدر المشترك الكلي، ولا يوجد في الواقع، ولا يوجد في خارج الأذهان، وليس في خارج الكون، وإنما خارج الأذهان، فالخيالات في الأذهان ليست واقعا حتى تكون هذه الخيالات منطبقة على الواقع، وكذلك الأوصاف ليست واقعا حتى ننسبها إلى موصوف، فصفة (الوجود) كلمة مطلقة ليست واقعية، فإذا نسبناها إلى موصوف أصبحت واقعية، فإذا قلنا: الإنسان موجود. إذا نسبنا هذا الوجود للإنسان، فأصبح واقعا، وإذا قلنا: الله عز وجل موجود، فهذا وجود خصصناه بالخالق عز وجل، فهو الوجود المطلق الكامل، لا مطلق الوجود.

إذا: هذه من الأشياء التي استطاع بها الشيخ رحمه الله درء التعارض، وبيان تلبيس الجهمية، إذ أوصلهم إلى طريق مسدودة، فلم يستطيعوا أن يتجاوزوا هذا الأمر، ولذلك ما رد عليه أحد من أهل الكلام إلى يومنا هذا في هذه القضايا، أي: في مسألة تحكيمهم أو الحكم عليهم من قواعدهم ومن أصولهم التي يقولون بها، يقول: حتى أصولكم تتناقض! فمنها: مسألة الوجود الكلي، أو الوجود الذهني، أو الوجود العام، أو الوجود المطلق، أو الوصف المطلق، فيقول: أنتم الآن تحكمون على أشياء ليس لها واقع، فإذا صارت واقعا عند ذلك حكمنا بالخصائص، وخصائص الله عز وجل غير خصائص المخلوق.

يقول رحمه الله: (وأن معنى اشتراك الموجودات في أمر من الأمور هو تشابهها من ذلك الوجه، وأن ذلك المعنى العام يطلق على هذا وهذا -أي: أن المعنى العام إذا خصصناه أطلق على هذا وعلى هذا- لأن الموجودات في الخارج -أي: **خارج الذهن**- يشارك أحدها الآخر في شيء موجود فيه، بل كل موجود

متميز عن غيره بذاته وصفاته وأفعاله.

لأن الموجودات في الخارج يشارك أحدها –ويجوز النفي أيضا، لكن جاء لها عن طريق الإثبات– الآخر في شيء موجود فيه) بمعنى: إذا قلنا: إن كلمة (الوجود) كلمة في الذهن، فإذا خصصناها صارت في الواقع، فإن الموجودات في الواقع بينها اشتراك جزئي، هذا الاشتراك الجزئي لا يعني المماثلة من كل وجه، بل يعني المشابهة من بعض الوجوه، وهذه المشابهة لا تقتضي نقصا في أحد الطرفين.

فأما الوجود المطلق فهو الوجود الذي لا ينتهي ولا يبتدي، مثل: وجود الله، وأما مطلق الوجود فهو الذي في الأذهان، كأن نقول: كلمة (الوجود) فهذه مطلق الوجود، لكن وجود الله هو الوجود المطلق الذي لا ابتداء له ولا انتهاء، فقد وصفه النبي صلى الله عليه وسلم بأنه الأول الذي ليس قبله شيء، والآخر الذي ليس بعده شيء، فهذا هو الوجود المطلق، وأما مطلق الوجود فهو المتخيل والمتصور، وهذا ينطبق على الوجود وعلى الحياة وعلى كثير من الصفات العامة، فإذا قلنا: الحياة، لا ندري أي حياة حتى تقيد، وحتى تتعلق بمتعلقها، فالحياة لله عز وجل هي القيومية التي لا نهاية لها، والحياة بالنسبة للمخلوق هي حياة موقوتة يعتريها الضعف والنقصان والفناء وجميع عوارض الخلل.

إذا كما قرر الشيخ: أن عدم فهم هذا المعنى هو الذي تسبب في غلط منهجي أدى إلى التعطيل للأسماء والصفات، أو للصفات فقط، ثم إلى التأويل، وهو أخطر من التعطيل من أغلب الوجوه على الخلق، يعني: على المسلمين بالذات، مع أن التعطيل كفر، فلماذا يكون التأويل أخطر؟ لأنه بين البطلان، ولا يعقل أيضا، ولأن فيه تلبيسا على الإنسان، فإذا جاء شخص وقال لك: أنا أنفي لله الاستواء على العرش، فقد تستنكر لأول وهلة، لكن لو يلبس عليك ويقول: أنا أنفي أن يكون الله عز وجل يحتا." (١)

"قولهم: إن الله واحد في ذاته لا قسيم له

قال رحمه الله تعالى: [وكذلك النوع الثالث، وهو قولهم: هو واحد لا قسيم له في ذاته أو لا جزء له، أو لا بعض له لفظ مجمل، فإن الله سبحانه أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد، فيمتنع عليه أن يتفرق أو يتجزأ، أو يكون قد ركب من أجزاء، لكنهم يدرجون في هذا اللفظ نفي علوه على عرشه، ومباينته لخلقه، وامتيازه عنهم ونحو ذلك من المعاني المستلزمة لنفيه وتعطيله، ويجعلون ذلك من التوحيد].

هذا كله من التخرصات والقول على الله بغير علم، وكله نتيجة لاستجابة مناهج الفلاسفة في طرائق تفكيرهم، ولذلك الذين وقعوا من المتكلمين في هذه المناهج كلهم تأثروا بالفلاسفة، وهم لا يجحدون ذلك، بل

---

(١) شرح التدمرية – ناصر العقل، ناصر العقل ٧/١٨

يعترفون ويعتزون بذلك، وهذا مما يدل على أن هذه أمور دخيلة أصلا، فلا يمكن أن ترد في ذهن إنسان خال من المنهج الفلسفي، أو إنسان ليس عنده اتجاه فلسفي، ولم يتأثر بمناهج المتكلمين، لكن تصوراتهم عن الله عز وجل تصورات ذهنية فقط أوقعهم في هذه الأوهام والتخرصات.

وقد سبق أن أشرت إلى ذلك، وأؤكد في هذا المقام لتعرفوا فعلا أنهم جروا الأمة إلى هذه المعارك الكلامية، بناء على تصور خاطئ عن الله سبحانه، وهو أنهم لا يرون لله وجودا ذاتيا، وإنما يرون وجود الله وجودا ذهنيا عقليا فكريا فقط، ومن هنا لما سمعوا بأسماء الله وصفاته وأفعاله صعقوا؛ لأن هذا يتنافى مع ما توهموه، فهم قد توهموا أن وجود الله مجرد **وجود ذهني** أو وجود عقلي أو وجود في التصور والخيال لا في الواقع، بمعنى: أنه ليس لله وجود ذاتي منفرد منفصل عن المخلوقات؛ ولذا اعتبروا من التوحيد أن الله واحد لا قسيم له، مفروض يصير هذا بديهي أصلا، وجاءت كلمة (قسيم) لأنهم حينما اعتقدوا أن وجود الله ذهني، ثم سمعوا بالنصوص التي تؤكد أن لله وجودا ذاتيا، وأن هذا الوجود لابد أن يكون متصفا بصفات، اعتقدوا أن الصفات الذاتية تعني التبعيض والتجزئة، أي: أن لله أبعاضا وأجزاء، وبالتالي سحبوا الأمر حتى على العلو والاستواء، وقالوا: هذا حركة، والحركة لا تكون إلا لشيء يتجزأ أو يتبعض أو ينتقل، والله عز وجل منزه عن الانتقال، فنفوا العلو لله عز وجل؛ لأن إثبات العلو يثبت الذات، وإثبات الذات يعني إثبات الأسماء والصفات، وهم أصلا ينفرون من هذا، وإلا لو اعتقدوا لله وجودا حقيقيا للزمهم عقلا وفطرة بأنه لابد أن يتصف بصفات، لكن حينما لم يعتقدوا لله وجودا ذاتيا صاروا ينفرون من أي شيء يثبت لله الوجود الذاتي، ومن هنا فسروا التوحيد بالتفسيرات التي تنفي أي شيء يدل على الوجود الذاتي الحقيقي، فيقولون: إن الله موجود، لكن **وجود ذهني** تصوري فقط، لا حقيقي واقع، ولذلك نتجت عنهم عقائد الحلول، وعقائد الاتحاد، وعقائد وحدة الوجود، وعقائد الاقتصار على المعرفة في الدين، كما نتج عنهم التعطيل والتأويل إلى آخر ما نتج عن ذلك الاعتقاد الخاطئ.

قال رحمه الله تعالى: [فقد تبين أن ما يسمونه (توحيدا) فيه ما هو حق، وفيه ما هو باطل، ولو كان جميعه حقا].

وجه الحق: هو أنهم حينما عبروا عن الله عز وجل بأنه لا يتبعض ولا يتجزأ، وهذا حق، لكن ليست صفاته وأسماؤه الثابتة في الكتاب والسنة تتبعض وتتجزأ، فهم أصابوا في الأول وأخطئوا في الثاني، لكن خلطوا بين هذا وذاك، وهذا ناتج –كما قلت– عن تصوراتهم الخاطئة في حق الله عز وجل، فلم يقدروا الله حق قدره.

قال رحمه الله تعالى: [فإن المشركين إذا أقروا بذلك كله لم يخرجوا من الشرك الذي وصفهم به في القرآن،

وقاتلهم عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم].

كل أنواع التوحيد التي قال بها المتكلمون يقر بها المشركون، فهم لا ينكرون أن الله واحد في ذاته وفي أفعاله، وإن كانوا يناقضونها، لكن الإقرار المبدئي الفطري العقلي يقرون به، وتجد هذا في أشعارهم وفي خطبهم، بل يرتبون أمورهم فيما بينهم بهذه الأمور، فينسقون عهودهم وأحوالهم فيما بينهم بالإقرار بتوحيد الربوبية، لكن القضية هي توحيد العبادة، إذ إنهم لا يعبدون الله عز وجل، مع أن هذه هي قضية الأنبياء مع مخالفيهم، أما هذه الأمور التي يدندن حولها أهل الكلام، وتبعوا فيها الفلاسفة، وبذلوا فيها مهجهم وأوقاتهم وقصارى جهودهم، فإن القضية مفروغ منها أصلا، ولا تحتاج إلى تقرير، فهم يكدون في خيالات وأوهام وتخرصات.." (١)

"تصور وجود الإله الذهني عند الفلاسفة وأثره على عقيدة أهل الكلام

في هذا المقطع نجد أن الشارح ركز على الرد على تصور خاطئ عند أكثر أهل الكلام، بل عند جميعهم، وهذا التصور هو الذي انبنى عليه التعطيل وانبنى عليه التأويل، وانبنى عليه الكلام في ذات الله وأسمائه وصفاته بغير علم، بل بمجرد الأقيسة العقلية وبمجرد الأوهام، وبقياس الخالق على المخلوق، أو بمجرد التحكم وافتراض ما لا يجوز في حق الله سبحانه وتعالى.

أقول: منشأ هذا التصور هو أن المتكلمين قالوا في الله سبحانه وتعالى بقول الفلاسفة عن قصد وعن غير قصد.

أما ما كان عن قصد فكثير ممن دخلوا في الإسلام وكادوا له أدخلوا هذه الأفكار عن قصد، وأما ما كان عن غير قصد فإن الذي جر أكثر المتكلمين إلى هذه التصورات الباطلة عن الله تعالى مجادلتهم لأهل الأهواء والأمم المعاصرة لهم في ذلك الوقت، كالسمنية والمجوس والصابئة واليهود والنصارى، وتلك الأمم كلها تنظر في تصورها إلى الله سبحانه وتعالى على أن وجوده **وجود ذهني** أو عقلي، أي: ليس لله ذات تقبل الاتصاف بالصفات.

فهذه فكرة الفلاسفة اليونانيين ومن جاء بعدهم، وانبنت عليها كثير من التحريفات في الأديان، وانبنت عليها كثير من الفلسفات، وانبنى عليها الحوار الأساسي الذي قام بين جهم ومن جاء بعده وبين الفرق والأمم الضالة التي نشأت بين المسلمين أو كانت مجاورة للمسلمين، كالديانات الهندية.

فالذين جادلوا أولئك لم تكن إحاطتهم بالعقيدة والسنة كافية، وجرأتهم على الجدل في ذات الله وأسمائه

---

(١) شرح التدمرية – ناصر العقل، ناصر العقل ٣/٢٦

وصفاته جعلتهم يسلمون لبعض أوهام تلك الأمم، فمن هنا تصوروا أن وجود الله -تعالى الله عما يزعمون وما يتوهمون ويظنون- **وجود ذهني**، ووجود كلي عام، وقد يسمونه العقل الفعال، وقد يسمونه المحيط، وقد يسمونه بأسماء أخرى، فهذا التصور أوجد عندهم هذا الخلل في جميع قضايا العقيدة وأصولها، فحين ما تصوروا أن وجود الله **وجود ذهني** لم يتواءم هذا التصور عندهم مع الصفات التي ثبتت لله تعالى.

فإذا قيل: إن الله سبحانه وتعالى مستو على عرشه، بدليل قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه:٥]؛ تنافى ذلك مع تصورهم عن الله؛ لأنه كيف يستوي ووجوده عقلي ذهني؟! وكيف يستوي عندهم -كما يزعمون- وهو مجرد تصور كلي؟! فقالوا: إذا: الاستواء له معنى آخر، ثم سحبوا ذلك على بقية الصفات، حتى إن بعضهم لا يقر إلا بصفة الوجود لله، وبقية الصفات كلها ينكرها، ومع ذلك يخاصم حتى في هذه الصفة.

فيقال له: الوجود إذا كان في الأذهان فقط هل يكون وجودا حقيقيا؟ إذا: الوجود لا بد من أن يكون وجودا فعليا، والوجود الفعلي لا بد من أن تلزم منه صفات أخرى لهذا الموجود، فإن كان الموجود هو الخالق سبحانه وتعالى فلا بد من أن يتصف بالصفات اللازمة، ومنها: أن يكون خالقا، وأن يكون عالما قديرا سميعا بصيرا، إلى آخر ذلك من اللوازم التي تلزم الوجود الكامل، وإن كان هذا الموجود هو المخلوق -وهذا ما نراه ونحسه ونشاهده- فله صفات تخصه.

المهم أنهم تصوروا هذا التصور التجريدي الذي هو في الأذهان والأوهام، وخضعوا له وقرب من أذهانهم بحسب درجاتهم، أو رضوا ببعض لوازمه، كالأشاعرة والماتريدية؛ لأنهم لا يرضون بهذا القول، فهم يعتقدون أن لله ذاتا، لكن بعضهم يفلسف معنى ذات الله سبحانه وتعالى بما يميل إلى قول الفلاسفة، وبعضهم يفلسفه بمعنى آخر.

فهذا التصور هو الذي جعل هؤلاء يعطلون أو يؤولون؛ لأنهم تأثروا تأثرا سلبيا بالأمم التي جادلوها، وكان المفروض أن يجادلوا بالقرآن فقط، وإذا لم يكن المتكلم خاضعا للقرآن جودل ببراهين القرآن، حتى لو لم نسمها آيات أو نسمها قرآنا، فينبغي أن يكون الجدال في الله سبحانه وتعالى ببراهين القرآن؛ لأننا لا نملك أبدا -ويستحيل أن يملك أحد من الناس- دليلا من الأدلة على ذات الله وأسمائه وصفاته غير ما ورد في الكتاب والسنة، ولا يملك أن يضع تصورا يلزم به الآخرين غير ما ورد في الكتاب والسنة.

إذا: فليس هناك براهين نستطيع أن نقنع بها أو نجادل بها فيما يتعلق بالله سبحانه وتعالى -سواء وجوده

وأسماؤه وصفاته، أو عبادته وطاعته- إلا ما له أصل في القرآن، وما عدا ذلك فإنما هو خبط ورجم بالغيب، ومن شاء فليراجع أقوالهم، ولكن عافية الله أوسع له.." (١)

"الموقف من قول أهل الكلام بنفي حلول الحوادث بالرب جل جلاله

قال رحمه الله تعالى: [وحلول الحوادث بالرب تعالى المنفي في علم الكلام المذموم لم يرد نفيه ولا إثباته في كتاب ولا سنة، وفيه إجمال].

حلول الحوادث أيضا هو من اللوازم الباطلة التي التزم بها المتكلمون تأثرا بمن خاصموهم من أهل الأهواء من الأمم الأخرى، ويقصد الفلاسفة بحلول الحوادث: ما يطرأ من أفعال الله تعالى مما له صلة بأسماء الله وصفاته، كقولهم: إن الله -سبحانه وتعالى- صار خالقا بعد أن لم يكن خالقا؛ لأنه خلق الخلق بـ (كن) سبحانه وتعالى، فيعتبرون هذا من حلول الحوادث.

وأما المتكلمون فيعبرون عن الحوادث بمثل الاستواء وبمثل المجيء والنزول والغضب والرضا، يقولون: هذه حوادث.

وهذه كلمة مجملة، فهي حوادث بتعبيرنا، والله سبحانه وتعالى ما عبر عنها بـ (حوادث)، فهم عبروا عنها بأنها حوادث حسب تصورهم، فنظرا لأنهم يتصورون أن وجود الله سبحانه وتعالى **وجود ذهني** فقط؛ فإنه من الطبيعي أن من يتصور بهذا الشكل لا يتوقع منه أن تحدث منه تلك الأفعال.

فهذه الأفعال -كالمجيء والنزول والرضا والغضب- لا يتصور أن تحدث إلا من الكامل الذي له وجود ذاتي، وهو مستو على عرشه سبحانه، فهذا هو الذي يتصور منه المجيء والنزول، فنظرا لأنهم أنكروا الوجود الذاتي بمعناه وخصائصه اللائقة بالله سبحانه وتعالى أنكروا لوازمه من الاستواء والعلو والفوقية، ثم أنكروا لوازمه الأخرى، وبعد ذلك أنكروا الصفات الفعلية؛ لأنهم قالوا: إنها حوادث، حتى القرآن قالوا بأنه أزلي بحروفه، وأن الله لم يتكلم بالقرآن؛ لأنه إذا تكلم فهذا يعني أنه حدث منه شيء، تعالى الله عما يزعمون.

ولولا أني أخشى أن يلتبس الأمر بعد طول الكلام لذكرت الأصل الثاني الذي نشأ عنه ضلال أكثر الفرق التي ضلت عن أهل السنة، خاصة الفرق التي تأخذ بالسنة في بعض الأصول، كالماتريدية والأشاعرة ومن نحا نحوهم، ولعله تأتي له مناسبة في درس قادم إن شاء الله، لكن من فهم هذه الأصول التي هي منشأ الانحراف عند المؤولة فإنه بذلك تطرد عنده القاعدة، ويستطيع أن يفسر كل خلاف خالف فيه بعض المؤولة أهل السنة، فيفسره بهذا التفسير ويكون مرتاح الضمير مطمئنا بعقيدته عقيدة السلف، وكلنا -إن

(١) شرح الطحاوية لناصر العقل، ناصر العقل ٤/١٤

شاء الله– مطمئنون، لكن يطمئن بالبرهان، لأنه إذا عرف منشأ الخطأ وأصله فسر كثيرا مما يحدث، فلا يبقى الإشكال الوارد في الذهن، وهو: كيف يقول إمام كـ الأشعري رحمه الله، أو كـ الباقلاني رحمه الله، أو كـ الجويني أو الغزالي رحمهما الله في هذه المسألة بغير الحق وهو عالم يدرك ويعرف؟! أقول: لو عرفنا منشأ الانحراف من أصله لاستطاع كثير من طلاب العلم بناء على هذا أن يفسروا هذه الأمور بتفسيرات واضحة.

فهم يقصدون بمسألة حلول الحوادث الأفعال التي تطرأ، فمثلا: الله سبحانه وتعالى تكلم بـالقرآن بعد أن لم يكن تكلم به، والله سبحانه وتعالى –كما ورد في النصوص الصريحة أيضا– يتكلم يوم القيامة بصوت يسمعه من قرب كما يسمعه من بعد، فهذا أمر سيحدث فيما بعد، وهم يقولون: لا، هذا كله ليس كلاما، إنما هو صفة أزلية في ذات الله تعالى، والله يصنع من خلقه ما يعبر عنه بأنه كلام.

فيقولون مثلا: الله كلم موسى، لكنه كلمه بحروف وأصوات صنعها في مخلوقاته، ولازم قولهم أن كلامه من مخلوقاته وإن لم يلتزموا به، فلذلك قالت المعتزلة بخلق القرآن؛ لأنهم زعموا أنهم لو قالوا بأن الله تكلم بالقرآن لصار حادثا في الله، تعالى الله عما يزعمون.

وهذا كله فلسفة عقلية، وكله خوض ورجم بالغيب، فالمسلم عليه أن يسلم بما جاء عن الله تعالى، فإن فهم فهذا طيب، وإذا لم يفهم لم يطالب بالفهم الذي يعني ضرورة التخلص مما يظهر من الإشكالات، فهذا ليس بضروري، لأن المسلم عليه أن يثق بأن كلام الله حق على حقيقته، وأن ما جاء من أسماء الله وصفاته وأفعاله حق على حقيقته، لكننا لا نفهم الكيفية؛ لأن الله ليس كمثله شيء، وما دام الله ليس كمثله شيء فلا سبيل إلى فهم الكيفيات، بل لا سبيل إلى الكلام في هذه الأمور بغير علم أصلا.

إذا: فكل ما يرد من هذه العبارات –مثل حلول الحوادث أو مثل المباينة والمفاصلة والجهة ونحوها– خبط ورجم بالغيب، وإذا كانت في حق الله تعالى فهي بدعة شنيعة لا يجوز الكلام بها، لكن قد يضطر طالب العلم المتمكن والمتخصص إلى أن يتكلم بها حينما يظهر الإشكال ويوجد في الكتب ويتكلم به المتكلمون ويظهر على ألسنة الناس، فيتكلم لإيضاح الحق وتقريره، لا للانجرار والاستجابة لفلسفة المتفلسفين.." (١)

"بيان عموم قدرة الله تعالى

قال رحمه الله تعالى: [قوله: (ذلك بأنه على كل شيء قدير، وكل شيء إليه فقير، وكل أمر عليه يسير، لا يحتاج إلى شيء، ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى:١١]): (ذلك) إشارة إلى ثبوت

---

(١) شرح الطحاوية لناصر العقل، ناصر العقل ٥/١٤

صفاته في الأزل قبل خلقه، والكلام على (كل) وشمولها وشمول (كل) في كل مقام بحسب ما يحتف به من القرائن يأتي في مسألة الكلام إن شاء الله تعالى.

وقد حرفت المعتزلة المعنى المفهوم من قوله تعالى: ﴿والله على كل شيء قدير﴾ [البقرة:٢٨٤] فقالوا: إنه قادر على كل ما هو مقدور له، وأما نفس أفعال العباد فلا يقدر عليها عندهم! وتنازعوا: هل يقدر على مثلها أم لا؟! ولو كان المعنى على ما قالوا لكان هذا بمنزلة أن يقال: هو عالم بكل ما يعلمه، وخالق لكل ما يخلقه، ونحو ذلك من العبارات التي لا فائدة فيها، فسلبوا صفة كمال قدرته على كل شيء! وأما أهل السنة فعندهم أن الله على كل شيء قدير، وكل ممكن فهو مندرج في هذا، وأما المحال لذاته –مثل كون الشيء الواحد موجودا معدوما في حال واحدة–؛ فهذا لا حقيقة له، ولا يتصور وجوده، ولا يسمى شيئا باتفاق العقلاء.

ومن هذا الباب: خلق مثل نفسه، وإعدام نفسه، وأمثال ذلك من المحال.

وهذا الأصل هو الإيمان بربوبيته العامة التامة؛ فإنه لا يؤمن بأنه رب كل شيء إلا من آمن أنه قادر على تلك الأشياء، ولا يؤمن بتمام ربوبيته وكمالها إلا من آمن بأنه على كل شيء قدير، وإنما تنازعوا في المعدوم الممكن: هل هو شيء أم لا؟ والتحقيق: أن المعدوم ليس بشيء في الخارج].

هذا كله من باب السفسطة والجدال العقيم الذي لا ناتج وراءه، بل مما هو يمرض القلوب، فالذين تكلموا بهذه الأمور الكلامية تأثروا بكلام الفلاسفة الملاحدة المشركين الذين لا يؤمنون بالوحي أصلا ولا يهتدون بهدي الله، فهؤلاء خاضوا في أمور الغيب بغير علم فتأثر بهم أصحاب هذه الاتجاهات من المتكلمين المعتزلة والجهمية ومن نحا نحوهم.

لذلك تنازعوا في أمور الكلام كله فيها تحصيل حاصل، بل هو تضييع للوقت والجهد وإماتة للقلوب، كتنازعهم في المعدوم الممكن هل هو شيء أم لا، فهذا كله من الفلسفة التي لا تثمر؛ لأن المعدوم الممكن في الذهن وليس في الواقع، مثاله: أن يفترض إنسان أن الله سبحانه وتعالى قادر على خلق جنة أخرى غير الجنة التي ذكرها، فهذا ممكن، ويقولون: هذه الجنة المفترضة معدومة؛ لأنها لم توجد، ولم يذكر الله سبحانه وتعالى أنها ستوجد.

إذا: ما الذي يترتب على تصورها أو تصور أنها شيء أو غير شيء؟! كل ذلك إنما هو من السفسطة التي لا داعي للكلام فيها أبدا، بل الكلام في مثل هذه الأمور لغير ضرورة ملحة –كالبيان والرد على الشبهات– هو من الإثم، ويجب على المسلم أن يتجنب مثل هذه الافتراضات.

قال رحمه الله تعالى: [والتحقيق أن المعدوم ليس بشيء في الخارج].

يقصد بالخارج خارج الذهن، وهذه -أيضا- من مشاكل المتكلمين وعباراتهم التي تموه على الناس، فإذا تصورت معدوما -كجنة غير الجنة التي ذكرها الله سبحانه وتعالى- فهذا أمر ممكن، لكن تصوره لا يخرج عن الوهم الذي هو في خواطر الإنسان وذهنه، ومعنى (لا وجود لها في الخارج) كونها غير مخلوقة، أو فيما هو خارج الذهن من الموجودات، أو الحيز الذي فيه الموجودات.

قال رحمه الله تعالى: [ولكن الله يعلم ما يكون قبل أن يكون ويكتبه، وقد يذكره ويخبر به، كقوله تعالى: ﴿إن زلزلة الساعة شيء عظيم﴾ [الحج:١]، فيكون شيئا في العلم والذكر والكتاب لا في الخارج، كما قال تعالى: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾ [يس:٨٢]، وقال تعالى: ﴿وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا﴾ [مريم:٩] أي: لم تكن شيئا في الخارج، وإن كان شيئا في علمه تعالى.

وقال تعالى: ﴿هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا﴾ [الإنسان:١]].." (١)

"وجه دلالة مباينة الله تعالى لخلقه على علوه جل جلاله

Q الوجوه التي ذكرها المؤلف في إثبات علو الله سبحانه بالعقل فهمت منها إثبات المباينة، فهل يلزم من إثبات المباينة إثبات العلو؟

A نعم، فيلزم من إثبات المباينة إثبات العلو؛ لأن الله عز وجل غير خلقه، فوجوده غير وجود المخلوقات، والله عز وجل منزه عن النقص، ولا بد أن يوصف بالكمال، وأكمل وأحسن الجهات هي العلو؛ لأن العلو هو الدليل على التمكن والدليل على الهيمنة والدليل على الإحاطة، والله عز وجل موصوف بأنه العلي العظيم، وهو بكل شيء محيط، فأي الجهات تناسب صفات الله وأسماءه الحسنى؟! فكونه عز وجل غير خلقه لا بد أن يكون مباينا لها، أي: منفصلا عنها، فليس هو المخلوقات، ووجوده وجود ذاتي، بمعنى أنه له وجود فعلي حقيقي، ليس كما يتوهم أولئك أنه وجود ذهني أو معنوي؛ لأن الوجود المعنوي ليس بشيء، فالمعدوم له وجود معنوي في التصور والأذهان والأوهام، بمعنى أن النفس تتخيله وهو عدم.." (٢)

"نقد تقسيم التوحيد عند أهل الكلام

أهل الكلام خالفوا أهل السنة والجماعة في أقسام التوحيد، فأقسام التوحيد عندهم ثلاثة أقسام، لكنها مختلفة عن أقسام التوحيد عند أهل السنة، فيقولون: الله عز وجل واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في

---

(١) شرح الطحاوية لناصر العقل، ناصر العقل ٥/١٦

(٢) شرح الطحاوية لناصر العقل، ناصر العقل ٧/٦١

صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له.

وهذا التقسيم عند أهل الكلام عليه ملاحظات شرعية: الملاحظة الأولى: هو أن هذا التقسيم ناقص؛ لأن هذه التقسيمات الثلاث في مدلولها تشمل نوعين من التوحيد، هما: توحيد الربوبية وتوحيد الأسماء والصفات، بينما توحيد الألوهية لا ذكر له عندهم.

فقولهم: واحد في ذاته، حسب فهمهم لقضية الذات، هذا تابع لباب الصفات، وواحد في صفاته تابع أيضا لباب الصفات، وواحد في أفعاله تابع لباب الربوبية، وهذا التقسيم ناقص فلا ذكر للألوهية فيه، ولهذا جاء المتأخرون منهم وقالوا: إن توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية واحد، وأنه لا فرق بين توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية أبدا كما سيأتي الإشارة إليه بإذن الله تعالى.

الملاحظة الثانية: هو أن هذه الأقسام الثلاثة تتضمن معاني باطلة، فهم يقولون: الله واحد في ذاته لا قسيم له، فهل لله عز وجل ذاتا مجردة عن الصفات؟ فقالوا: إن ذاته واحدة، فإذا أثبت صفة من الصفات قالوا: إنك بهذه الطريقة تثبت شريكا مع الله، ولهذا قالت المعتزلة في مسألة تعدد القدماء: إن القديم هو الذات، فإذا أضفت صفة من الصفات سواء كانت من الصفات الخبرية، أو الصفات الثبوتية العقلية الأخرى مثل العلم والإرادة والسمع والبصر والكلام والعينين واليد ونحو ذلك، قالوا: أنت إذا أضفت قدماء آخرون، فيلزم من هذا حصول الشرك ونحن ندعو إلى التوحيد، والتوحيد يقتضي تجريد الله عز وجل من الصفات، تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا! ولهذا نفوا الصفات.

أما أهل السنة فإنهم يقولون: إنه لا يتصور لله عز وجل ذات بدون صفات، بل لا يمكن أن توجد ذات بدون صفات إلا في الذهن، وأما في خارج الذهن فإنه لا توجد ذات إلا مقرونة بالصفات، وهذا لا يمنع أن تكون له أوصاف متعددة وهو واحد، فهو الله مع أنه عليم حكيم رحيم غفور، له يدان، وعينان، وله علم وسمع وبصر، فهذا التعدد لا يمنع من كونه واحدا، وهذا أمر متفق عليه عند سائر بني آدم.

فأنت تقول: فلان، الرجل الصالح الكريم الأبيض الطويل، القصير الذي فيه كذا وفيه كذا، وأنت تقصد واحدا، بل حتى في غير الإنسان، فتقول في الثوب -مثلا-: هذا الثوب ثخين، طويل، أبيض، فيه كذا وكذا، مع أنه ثوب واحد، والعرب يسمون الشيء الواحد واحدا مع أن له أوصافا متعددة، فالله عز وجل يقول عن المغيرة: ﴿ذرني ومن خلقت وحيدا﴾ [المدثر:١١]، فسمى المغيرة وحيدا، يعني: خلقه الله وحيدا، مع أن له صفات متعددة يدين ورجلين وعينين وعقلا وأحشاء.

ففهمهم للصفات فاهم فاسد، وقولهم: إن الله عز وجل واحد في ذاته لا قسيم له، يدل على فهم ناقص

وفاسد.

أيضا: فهمهم لنفي الشبيه، عندما قالوا: وهو واحد في صفاته لا شبيه له، فهذا يتضمن نفي الصفات، فإذا أثبت لله عز وجل يدين أو عينين، فأنت شبهته بمخلوقاته، ونحن نقول: إن هذا لا يستلزم، فلله عز وجل صفاته الخاصة به، وللمخلوق صفاته الخاصة به، ولا يستلزم الاتفاق في الأسماء التماثل في المسميات، وليس هناك ارتباط بين هذين الأمرين.

الملاحظة الثالثة: أنهم قالوا: إن الله واحد في أفعاله لا شريك له، وجعلوا حقيقة الشرك في شرك الربوبية فقط، فقالوا: إن المشرك هو الذي يدعي أن هناك خالقا ورازقا ومحييا ومميتا مع الله عز وجل، وحصروا الشرك في هذا الباب، وأما الشرك في الألوهية فإنهم لا يرونه.." (١)

"وهنا موصوف دل على إثبات الذات ذات الرب جل وعلا وعلى وصف وهو قدر زائد على مجرد إثبات الذات، عندنا شيئان: إثبات لذات، وإثبات لصفة، هذه الصفة قدر زائد على الذات، وهذا معتقد أهل السنة والجماعة فهما متلازمان، يعني: ذات وصفة متلازمان، كل منهما يدل على الآخر لأنه لا وجود لذات بدون وصف مطلقا، ولا وجود لوصف بدون محل، فهما متلازمان كل صفة تستلزم محلا تحل فيه، لأن الصفات أعراض، والعرض لا بد له من محل يكون فيه، وكذلك الذات لا يمكن أن توجد ذات ولا صفة لها البتة، حينئذ هما متلازمان، فهما متلازمان فإن تقدير ذات مجردة عن جميع الصفات إنما يكون في الذهن وهو ما يعبر عنه بالكلي الذهني، لا في الخارج كتقدير وجود مطلق لا يتعين في الخارج، زيد موجود، يعني: موصوف بصفة الوجود، طيب هل يمكن أن يوجد زيد لا في هذا الوصف؟ لا يكون موجودا؟ هذا محال، لكن في الذهن يمكن، الوصف الذي هو الوجود في الخارج لا في زيد ولا في عمرو هذا لا يمكن أن يوجد، وإنما يوجد في ضمن أفراده، ولذلك إذا قيل مثلا أكل وشرب وقيام ونوم، نوم مثلا إدراكه أسهل، النوم تصور أنه ما حقيقة النوم تتصوره في الذهن، هل يمكن أن يوجد نوم لا في زيد ولا في عمرو ولا في خالد هكذا نوم، تقول: هذا نوم. كما هو القيام، تقول: هذا قيام. وتشير إليه في الخارج ولا يكون في ضمن زيد ولا عمرو ولا خالد؟ نقول: هذا لا يمكن. وجوده **وجود ذهني** فقط، وأما في الخارج **خارج الذهن** فلا وجود له، إذا ذات مجردة عن الصفات لا وجود لها إلا في الذهن فقط، فمن فرض أن الرب جل وعلا ذات منفي عنها كل صفة من الصفات حتى صفة الوجود فهذا لا وجود له أصلا، ولذلك قال السلف: إن الجهمية يعبدون عدما لا وجود له في الخارج. إذا تقدير ذات مجردة عن جميع الصفات حتى

(١) أصول العقيدة - عبد الرحيم السلمي، عبد الرحيم السلمي ٣/٣

صفة الوجود نقول: هذا إنما يمكن في الذهن فقط يفرضه الذهن، وأما في الوجود الخارجي فلا وجود له البتة، ولو لم يكن من صفات الله إلا أنه موجود واجب الوجود باتفاق العقلاء لكان في إثبات الذات وصفتها، إذا لم يكن إلا صفة الوجود للرب جل وعلا فهو موصوف، ذات موصوفة بصفة الوجود وهو واجب الوجود، وهذا لا يمكن أن يكون إلا في الخارج ولفظ ذات، إذا موصوف دل على شيئين: ذات، وعلى صفة، أو قدر أو معنى زائد على الذات، لفظ الذات هذا استعمله كثير من أهل العلم في إطلاقه على الرب جل وعلا، ونحن سبق قلنا: أن الرب لا يوصف إلا بما وصف به نفسه، هل جاء في الكتاب والسنة لفظ الذات مع كون السلف استعملوا هذا، استوى بذاته، بذاته هذا لا نحتاج إليها إلا عند التقرير أو الجدال أو المناظرة، وأما في تقرير معتقد أهل السنة والجماعة فلا نحتاج إلى قيد بذاته، إنما نقول: الرحمن استوى على العرش، ولا نحتاج أن نقول: بذاته. لفظ ذات تأنيث ذو، تأنيث ذو، ذو بمعنى الصاحب ذو مال، ذو قدرة صاحب وهو اسم من الأسماء الستة.

من ذاك ذو إن صحبة أبانا." (١)

"خمسة أوجه في الاحتجاج بقوله: (ألا كل شيء ما خلا الله باطل) على الاتحادية

قال رحمه الله تعالى: [وقالوا: قوله: (ألا كل شيء ما خلا الله باطل)، والباطل هو المعدوم، فكل ما سوى الله معدوم، والموجود ليس بمعدوم.

فالموجود ليس فيه سوى، وإنما السوى هو العدم.

فإن هذا مبني على المقدمتين الباطلتين: إحداهما: قولهم: إن الباطل هو المعدوم، فإنه ليس كذلك، بل المعدوم باطل وليس كل موجود باطلا، بل في الموجود ما هو حق وفيه ما هو باطل كما تقدم، وهو الأعمال التي لا تنفع، والأخبار التي ليست بصدق، وما يندرج في هذين من المقاصد والعقائد.

الثانية: لو كان لا باطل إلا المعدوم؛ لكان الموجود حقا، وكل موجود فقد يسمى حقا مع القرينة المفسرة باعتبار وجوده، وإن كان باطلا؛ لانتفاء حقيقته التي بها جاز إطلاق الحق عليه، لكن الحق حقان: حق خالق، وحق مخلوق.

وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم –في الحديث المتفق عليه الذي رواه ابن عباس – يقول إذا قام من الليل: (اللهم لك الحمد أنت رب السماوات والأرض ومن فيهن، ولك الحمد أنت نور السماوات والأرض ومن فيهن، ولك الحمد أنت قيم السماوات والأرض ومن فيهن، أنت الحق، وقولك الحق، ووعدك حق،

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ١٤/٣

والجنة حق، والنار حق، والنبيون حق، ومحمد صلى الله عليه وسلم حق، اللهم لك أسلمت، وبك آمنت، وعليك توكلت، وإليك أنبت، وبك خاصمت، وإليك حاكمت).

وإذا ظهر أن في الوجود ما هو باطل في الحقيقة، ومنه ما هو حق من مخلوقات الله ليس هو الله؛ ظهر تمويههم بقولهم: إن الباطل هو السوى وهو العدم، وأما الموجود فهو هو.

وأيضا فنفس الحديث حجة عليهم؛ فإن قوله: (ألا كل شيء ما خلا الله باطل) لفظ عام يدخل فيه كل موجود سوى الله، فإن لفظ (الشيء) يعم كل الموجود بالاتفاق، ويدخل فيه ما له **وجود ذهني** أو لفظي أو رسمي كتابي، وإن لم يكن له وجود حقيقي من المعدومات والممتنعات، فهذا نص في أن كثيرا من الموجودات باطل، ولا يجوز أن يراد به: كل معدوم ما خلا الله فهو باطل؛ لخمسة أوجه: أحدها: أنه قد استثنى الله تعالى وهو الحق المبين من لفظ إثبات، ومثل هذا الاستثناء يدل على التناول، بخلاف الاستثناء من غير موجب، كقوله: ﴿ما لهم به من علم إلا اتباع الظن﴾ [النساء:١٥٧]، فإن ذلك لا يدل على التناول، فلو كان التقدير: كل معدوم ما خلا الله باطل؛ للزم أن يكون الحق تعالى معدوما، وهذا أبطل الباطل.

الثاني: أن (كل شيء) نص في الوجود، لا يجوز قصرها على المعدومات بالاتفاق.

الثالث: أن المعدوم لا يدخل في لفظ (كل شيء) عند أهل السنة وعامة العقلاء، فضلا عن كونه يختص به.

الرابع: أنه لو كان المعنى: كل معدوم فهو باطل؛ لكان هذا من باب تحصيل الحاصل، بل لفظ (العدم) أدل على النفي من لفظ الباطل؛ فكيف يبين الجلي بالخفي؟ الخامس: أنه لو أراد هذا لقال: (كل ما سوى الله باطل)، فإن هذه العبارة أقرب إلى احتمال مراد هؤلاء الملاحدة من هذا اللفظ، وإن كانت تلك العبارة لا تدل أيضا على مرادهم.

وإذا لم يكن معنى الحديث ما ادعوه؛ فقد عرف أن كل ما سوى الله فهو باطل بوجهي الباطل اللذين تقدم تفسيرهما: أحدهما: وهو المقصود النافع، والباطل ما لا منفعة في قصده، وكل شيء ما خلا الله إذا كان له القصد والعمل كان ذلك باطلا، والأمر به باطل، وهذا يشبه حال المشركين الذين كانوا يعبدون غير الله، أو يعبدون الله بغير أمر الله ولا شرعه.

فإن قيل: فالباطل هو نفس القصد والعمل لا نفس العين المقصودة؛ قلت: بل نفس العين المقصودة باطل بالاعتبار الذي قصدت له، كما جاء في الحديث: (أشهد أن كل معبود من لدن عرشك إلى قرار أرضك

باطل إلا وجهك الكريم).

وذلك أنه إذا كان الباطل في الأصل هو العدم والعدم هو المنفي؛ فالشيء ينفى لانتفاء وجوده في الجملة، كقوله تعالى: ﴿لم يلد ولم يولد * ولم يكن له كفوا أحد﴾ [الإخلاص:٣ - ٤].

و ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى:١١].

وقوله: ﴿ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله﴾ [المؤمنون:٩١]، وقوله: ﴿لا إله إلا الله﴾ [الصافات:٣٥].

وقول النبي صلى الله عليه وسلم: (لا نبي بعدي).

وقد ينفى لانتفاء فائدته ومقصوده وخاصته التي هو بها هو، كما ذكرناه، فإن ما لا فائدة فيه فهو باطل، والباطل معدوم].

يعني: والباطل معدوم من هذا الوجه.

قال رحمه الله تعالى: [وهذا (كقوله صلى الله عليه وسلم لما سئل عن الكهان: ليسوا بشيء).

ومنه قوله تعالى: ﴿يا أهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليكم من ربكم﴾ [المائدة:٦٨].

وقد ينفى الشيء لانتفاء كماله وتمامه؛ إما مطلقا، وإما بالنسبة إلى غيره].

يعني: في الصورة الأولى ينفى الشيء لانتفاء فائدته، وهذا معنى قول النبي صلى الله عليه." [(١)]

"من باب الفائدة: يقال: هذان القياسان متلازمان. يعني قياس التمثيل وقياس الشمول متلازمان، قياس التمثيل أصل لقياس الشمول، إما سبب في حصوله، يعني يكون التمثيل سببا والشمول مسببا، وإما أن لا يوجد بدونه يعني بأن يكون ركنا فيه، لأن العلم بالكليات الذهنية الذي هو الشمول ينتزع من العلم بالأفراد الخارجية، المعنى الكلي دائما وجوده **وجود ذهني** لا وجود له في الخارج، المعاني الكلية أو ما يعبر عنه بالكلي هذا وجوده في الذهن لا وجود له في الخارج، كرجل قالوا: رجل هذا معنى كلي، وهو ذكر من بني آدم بالغ .. إلى آخره هذا معنى كلي، أين وجوده؟ وجوده في الذهن، هل له وجود في الخارج؟ الجواب: لا، وجوده ضمني، أما وجوده بنفسه هكذا يشار إليه بأنه ذكر من بني آدم بالغ .. إلى آخره هذا لا وجود له، وإنما يوجد في ضمن أفراده، زيد رجل، عمرو رجل .. إلى آخره، كذلك إنسان قالوا: هو حيوان ناطق. هذا وجوده **وجود ذهني**، وأما في الخارج فهو موجود في ضمن أفراده. إذا متى نحكم بالمعنى الكلي؟ بعد

---

(١) شرح باب توحيد الربوبية من فتاوى ابن تيمية، ناصر العقل ١٥/٥

استقراء الجزئيات، واستقراء الجزئيات معناه ماذا؟ حمل جزئي على جزئي، فصار ماذا؟ صار قياس التمثيل أصل لقياس الشمول، لأن العلم بالكليات ذهنيا ينتزع من العلم بالأفراد الخارجية، والعلم بثبوت الوصف المشترك في الخارج هو أصل العلم في القضية الكلية، وهذان القياس إنما يحكمان بالتسوية بين أفرادهما، ولذلك امتنعا في حق الله تعالى، وأكثر ما يدندن حوله أهل البدع هذان النوعان أو هذين النوعين، فضبطهما وفهم ما تقرر عندهما من معنى قياس التمثيل وشروط وأركان قياس التمثيل، والقواحد في قياس التمثيل، وكذلك الشأن في قياس الشمول يعينك على فهم:

أولا: مغزى أهل البدع.

ثانيا: في كيفية إبطال ما هم عليه.

فالذي يأتي إلى فهم حجج المبتدعة ويردها دون أن يضبط هذا الباب رده يكون هزيلا لماذا؟ لأن السلاح لا بد أن يكون بماذا؟ بالمقابل، أليس كذلك؟ الذي يستعمل السلاح النووي ما تأتي بمسدس، إنما تأتي بماذا؟ بمثله، الذي يعد لك العدة فلا بد أن تجتهد مثله، أما المسدس هذا لا يصلح، كذلك أرباب البدعة، عندهم هذا الباب وهذا الجانب متقن فلا بد من إتقانه من أجل هدم ما هم عليه. إذا هذان القياسان يحكمان بالتسوية بين أفرادهم، وأما قياس الأولى فهو لا يحكم بالتسوية بين أفراده البتة.." (١)

"التحذير من استعمال عبارات الفلاسفة

قال رحمه الله تعالى: [والمقصود أن هذه الطرق العقلية الفطرية هي التي جاء بها القرآن، واتفق العقل والشرع، وتلازم الرأي والسمع.

والمتفلسفة كـ ابن سينا والرازي ومن اتبعهما قالوا: إن طريق إثباته الاستدلال عليه بالممكنات، وإن الممكن لا بد له من واجب، قالوا: والوجود إما واجب وإما ممكن، والممكن لا بد له من واجب، فيلزم ثبوت الواجب على التقديرين، وهذه المقالة أحدثها ابن سينا، وركبها من كلام المتكلمين وكلام سلفه، فإن المتكلمين قسموا الوجود إلى قديم ومحدث، وقسمه هو إلى واجب وممكن، وذلك أن الفلك عنده ليس محدثا، بل زعم أنه ممكن، وهذا التقسيم لم يسبقه إليه أحد من الفلاسفة، بل حذاقهم عرفوا أنه خطأ، وأنه خالف سلفه وجمهور العقلاء وغيرهم، وقد بينا في مواضع أن القدم ووجوب الوجود متلازمان عند عامة العقلاء، الأولين والآخرين، ولم يعرف عن طائفة منهم نزاع في ذلك إلا ما أحدثه هؤلاء، فإنا نشهد حدوث موجودات كثيرة، حدثت بعد أن لم تكن، ونشهد عدمها بعد أن كانت، وما كان معدوما أو سيكون معدوما

---

(١) شرح العقيدة الواسطية للحازمي، أحمد بن عمر الحازمي ٨/٨

لا يكون واجب الوجود، ولا قديما أزليا.

ثم إن هؤلاء إذا قدر أنهم أثبتوا واجب الوجود فليس في دليلهم أنه مغاير للسماوات والأفلاك، وهذا مما بين تهافتهم فيه الغزالي وغيره، لكن عمدتهم أن الجسم لا يكون واجبا؛ لأنه مركب، والواجب لا يكون مركبا، هذا عمدتهم.

وقد بينا بطلان هذا من وجوه كثيرة، وما زال النظار يبينون فساد هذا القول كل بحسبه، كما بين الغزالي فساده بحسبه.

وذلك أن لفظ الواجب صار فيه اشتراك بين عدة معان: فيقال للموجود بنفسه الذي لا يقبل العدم، فتكون الذات واجبة والصفات واجبة، ويقال للموجود بنفسه والقائم بنفسه، فتكون الذات واجبة دون الصفات، ويقال لمبدع الممكنات، وهي المخلوقات، والمبدع لها هو الخالق، فيكون الواجب هو الذات المتصفة بتلك الصفات، والذات مجردة عن الصفات لم تخلق، والصفات مجردة عن الذات لم تخلق، ولهذا صار من سار خلفهم ممن يدعي التحقيق والعرفان، إلى أن جعل الواجب هو الوجود المطلق، كما قد بسط القول عليه في مواضع].

يقصد الشيخ بالوجود المطلق الوجود الذي ليس له ذات وليس له حقيقة، وإنما هو **وجود ذهني** أو وجود عقلي أو روح أو قوة ونحو ذلك من التعبيرات التي يعبر بها الفلاسفة عن وجود الخالق عز وجل، والشاهد أن تقرير الفلاسفة ومن سلك سبيلهم في مسلك المحدث والمحدث، أو الممكن والواجب –الذي أحدثه ابن سينا – ونحو هذا إنما هو من الألفاظ المجملة التي لها دلالات ناقصة ودلالات كاملة، كما أنها أيضا من الأمور التي لا يفهمها إلا خاصة هؤلاء الفلاسفة ومن سلك سبيلهم، وعامة الناس يخوضون فيها بغير علم، ولهم في دلالاتها مفاهيم متباينة، فلذلك يجب على المسلم وعلى طالب العلم خاصة ألا يستعمل هذه العبارات التي لها لوازم باطلة، والغالب أنها تؤدي إلى الخروج من اليقين إلى الشك؛ لأن الإنسان ليس بحاجة إلى أن يعرف معنى واجب الوجود ليثبت وجود الله عز وجل، فوجود الله وجود فطري، وإنما نحن بحاجة إلى إثبات ذلك بالآيات الكونية لمن أنكر أو شك، أما ما عدا ذلك فإنما هي ألفاظ أشبه بالأوهام والتكلفات التي لا تقرر عقيدة، بل أن من استعملها يخرج من اليقين إلى الشك، ولذلك نجد هؤلاء الذين يستعملون هذه العبارات كلهم أصحاب شك وريب نسأل الله العافية، بل ولم يصلوا إلى أي نتيجة، وأغلبهم وقعوا في محارات عقلية وذهنية أدت بهم إلى اليأس والقنوط وإلى إعلان الإفلاس، وكل الذين اشتهر عنهم هذا الأمر وخاصة الكبار منهم والمنظرين أعلنوا الحيرة والاضطراب في العقيدة، بل ومنهم

من أعلن ذلك عند الموت، وغير هؤلاء كثيرين جدا نسأل الله العافية؛ لأنهم تكلموا في أمور لا داعي لها، والقاعدة في ذلك: أن أوصاف الله عز وجل وأسماءه متقررة في الكتاب والسنة على أكمل وجه، ولسنا بحاجة إلى أن نستحدث ألفاظا أو تعبيرات نعبر بها عن أسماء الله تعالى وصفاته وأفعاله، وأن كل ما نتخيله أو نتصوره أو نتوهمه أو تنطق به ألسنتنا من الكمالات فإنما هو راجع إلى ألفاظ الشرع، بل إن من أسماء الله جوامع يرجع إليها كل ما تفلسف به المتفلسفون، ولو أنهم نزهوا أنفسهم ووصفوا الله بما وصف به نفسه من الكمالات التي تجمعها بعض العبارات مثل الله أو الحي أو القيوم أو العظيم أو الكبير - عبارات جامعة تجمع كل معاني الكمال- لكان خيرا لهم، وعليه فالناس ليسوا بحاجة إلى أن يقرروا وجود الله وكماله وأسمائه وصفاته بمثل هذه الألفاظ المبتدعة؛ لأنها أمور توقع الناس في الريب والشك، بل وتوقعهم في الإثم والكلام على الله بغير علم، وهذا من أعظم الإثم، بل من كبائر الذنوب، والغالب أنه في مثل هذا قد يصل إلى الكفر.

قال رحمه الله: [والمقصود هنا الكلام أولا في أن سعادة العبد في كمال افتقاره إلى ربه واحتياجه إليه، أي: في أن يشهد ذلك ويعرفه، ويتصف معه بموجب ذلك من الذل والخ." (١)

"موجز كلام السلف في أدلة العلو المحكمة والصريحة

الخلاصة: أنه هنا أراد أن يقرر العلو مقترنا بالاستواء والاستواء مقترنا بالعلو وهما متشابهان، وقد ذكر الأئمة أدلة العلو الصريحة ونوجزها الآن؛ لأنه هنا انتهى من مسألة الاستدلال على العلو والعرش، وسيدخل في موضوع جديد نجعله للدرس القادم، لكن أحب أن أوجز كلام السلف في أدلة العلو التي هي محكمة وقوية وذكرها أكثر من واحد من الأئمة، ومنهم شيخ الإسلام ابن تيمية في أكثر من موضع، وابن القيم في رده على الجهمية في الصواعق وفي غيره، وكذلك لخص هذا الرد ابن أبي العز في (شرح العقيدة الطحاوية)، فتتلخص أدلة إثبات العلو والاستواء -خاصة العلو الذاتي لله عز وجل- بما يلي: أولا: التصريح بالفوقية لله عز وجل، فقد ورد التصريح بأن الله فوق عباده، كقوله عز وجل: ﴿وهو القاهر فوق عباده﴾ [الأنعام:١٨]، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿يخافون ربهم من فوقهم﴾ [النحل:٥٠]، فهذا تصريح بالفوقية لله عز وجل، وأصحاب التأويل يقولون: إن الفوقية تشعر بالجهة، فيقال لهم: ما الجهة التي تهربون منها؟ سيقولون: الفوق والعلو، فهربوا من إثبات الحق ووقعوا فيما وقعت فيه الفلاسفة الملاحدة الذين ينكرون أن يكون لله وجود ذاتي.

---

(١) شرح باب توحيد الألوهية من فتاوى ابن تيمية، ناصر العقل ١٢/٤

وكذلك من أقوى أدلة العلو: ثبوت النزول، سواء نزول الباري عز وجل أو نزول الأشياء منه، فقد أنزل الله القرآن وتنزل الملائكة من عنده، والنزول ثابت بنصوص قطعية، خاصة أحاديث النزول لله عز وجل على ما يليق بجلاله، وخاصة النزول الذي ثبت له في الثلث الأخير من كل ليلة، كما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم: (ينزل ربنا في الثلث الأخير من كل ليلة) ونزوله عز وجل عشية يوم عرفة أو يوم عرفة يباهي بالحجاج ملائكته، فهذا النزول ثبت في مقتضى النص الصحيح الصريح الذي لا يمكن دفعه، ولكن على ما يليق بجلال الله عز وجل، ونحن نعلم قطعا أن النزول لا يلزم منه إخلاء العرش، ولا يلزم منه ما يلزم عند المخلوقات من نوع الحركة ونوع الانتقال، وإلا فالله عز وجل لابد أن يثبت له ما أثبته لنفسه.

فالنزول دليل على إثبات العلو والفوقية، وهو يتضمن معنى الاستواء.

ومن ذلك أيضا: صعود الأشياء إليه، قال عز وجل: ﴿إليه يصعد الكلم الطيب﴾ [فاطر:١٠]، وكذلك رفع الأشياء إليه ﴿والعمل الصالح يرفعه﴾ [فاطر:١٠]، وكقوله عز وجل في حق عيسى: ﴿بل رفعه الله إليه﴾ [النساء:١٥٨] فالرفع لا يكون إلا إلى أعلى، ولا يكون إلا لموجود له وجود ذاتي، وإلا فما معنى الرفع لو كان الوجود لله عز وجل -تعالى عما يزعمون- مجرد **وجود ذهني** مطلق، كما تقول الجهمية وتابعهم الأشاعرة ومن سلك سبيلهم؛ فإنهم قالوا: إن وجود الله عز وجل مجرد وجود عقلي أو مجرد وجود اعتباري أو علو اعتباري فقط، كما قالوا: إن العلو علو القدر، ولاشك أن لله عز وجل علو القدر على وجه الكمال، وكذلك علو الذات، ولو كان مجرد علو القدر لما كان هناك معنى لكل هذه النصوص التي تصرح بالفوقية والنزول والمجيء والصعود والرفع، لا يكون لها معنى وإنما تكون مجرد ألفاظ لا معنى لها.

وكذلك ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه في الدعاء إلى الله عز وجل، وتوجه القلوب الفطري إلى الله عز وجل توجه يجده حتى الكافر، بل حتى الحيوان نجده يشخص ببصره إلى العلو وإلى الفوقية، وهذا أمر فطري.

أيضا: سؤال النبي صلى الله عليه وسلم الجارية وغير الجارية بكلمة: أين الله؟ هذا دليل قاطع على أن الله عز وجل له وجود لا يليق إلا أن يكون بالفوق والعلو، وأن وجود الله عز وجل مباين ومفاصل لوجود مخلوقاته، وأنه مستو على عرشه، إضافة إلى أدلة الاستواء وغير ذلك، كل هذه الأمور أدلة صريحة قطعية تثبت لله العلو الذاتي بذاته وأسمائه وصفاته وأفعاله مع علو القدر والقهر وعلو الاعتبار وعلو المعنى، وهذا لا شك فيه.

فالسلف حينما يثبتون شيئا يثبتون لوازمه بالضرورة، فهذه أدلة قاطعة على العلو الذاتي لله عز وجل لا مفك

منها، لكن أهل التأويل لا يستطيعون أن يأخذوا بها؛ لأنهم إذا أخذوا بها انهدمت قواعدهم كلها ورجعوا إلى قول أهل السنة، ولو أخذوا بأدلة العلو لزم أن يقولوا بالاستواء، وإذا قالوا بالاستواء لزمهم أن يقولوا بالمجيء والنزول ثم بقية صفات الله عز وجل، وكذلك العكس.

إذا: أهل البدع والتأويل لو أثبتوا أي صفة لزمهم إثبات الباقي، فإن أثبتوا الاستواء لزمهم إثبات العلو والفوقية، وإن أثبتوا العلو والفوقية لزمهم الاستواء، وإذا أثبتوا الجميع لزمهم إثبات المجيء والنزول على ما يليق بجلال الله عز وجل وبقية الصفات، لكن لتسلم قواعدهم الباطلة عمموا الحكم، وهذا مصداق قول النبي صلى الله عليه وسلم عن أهل الأهواء: (تتجارى بهم الأهواء كما يتجارى الكلب بصاحبه) نفوا شيئا من الصفات فاضطرهم هذا النفي إلى نفي غيرها، ثم إلى نفي البا." (١)

"المسألة الثالثة الوجود زايد على الماهيات

لأنا ندرك التفرقة بين قولنا السواد سواد وبين قولنا السواد موجود ولولا أن المفهوم من كونه موجودا زايد على كونه سوادا وإلا لما بقي هذا الفرق ولأن العقل يمكنه أن يقول العالم يمكن أن يكون موجودا وأن يكون معدوما ولا يمكنه أن يقول الموجود إما أن يكون موجودا أو معدوما ولولا أن الوجود مغاير للماهية وإلا لما صح هذا الفرق

المسألة الرابعة المعدوم ليس بشيء

والمراد منه أن لا يمكن تقرر الماهيات منفكة عن صفة الوجود والدليل عليه أن الماهيات لو كانت متقررة في نفسها لكانت متشاركة في كونها متقررة **خارج الذهن** ومتخالفة بخصوصياتها وما به المشاركة غير ما به المخالفة فكأن كونها متقررة **خارج الذهن** أمرا مشتركا فيه زائدا على خصوصياتها ولا معنى للوجود إلا ذلك

فيلزم أن يقال إنها حال عرائها عن الوجود كانت موصوفة بالوجود وهذا محال

وأيضا فإنا ندرك التفرقة بين قولنا السواد سواد وبين قولنا إن السواد متقرر في الخارج وهذا يدل على أن كونه متقررا في الخارج صفة زائدة على الماهية

واحتجوا بأن المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت

---

(١) شرح عقيدة السلف للصابوني – ناصر العقل، ناصر العقل ٤/٦

بيان الأول من وجوه

الأول أنا نميز بين طلوع الشمس غدا من مشرقها وبين طلوعها غدا من مغربها وهذان الطلوعان معدومان فقد حصل الامتياز بين المعدومات." [1]

"ثم دعوى انفرادها باطل على باطل.

وأيضا فإن هؤلاء المتفلسفة قد يقولون وجود الأشياء زائد على ذواتها في الخارج ويفرقون بين الواجب والممكن بأن الوجود الواجب هو الوجود المقيد بقيد كونه غير عارض لشيء من الماهيات بخلاف الممكن كما يذكره ابن سينا وغيره عن مذهبهم.

وحينئذ فيكون قد جمعوا في هذا أنواع الباطل من الممكن وجعلوا الواجب هو الوجود المطلق الذي لا يتحقق إلا في الأذهان لا في الأعيان وهو في الحقيقة تعطيل لوجود الواجب.

وعلى هذا فقول القائلين من المعتولة والمتفلسفة: بأن الوجود ماهية موجودة في الخارج زائدة على الوجود في الخارج الذي هو الموجود في الخارج وأن الوجود قائم بتلك الماهية هو شبيه بقول من يقول إن الجسم مادة هي جوهر قائم بنفسه وهو محل الصورة الجسمية التي هي أيضا جوهر وهؤلاء يعمدون إلى الشيء الواحد المعلوم واحدا بالحس والعقل يجلعونه اثنين إذ كان له وجود عيني **ووجود ذهني** فظنوا أن الذهني خارجي.

ثم جاء المدعون أنهم محققوهم إلى ما يعلم أنهما متباينان وهو وجود الخالق سبحانه البائن المتميز عن وجود المخلوق فزعموا أنه هو وأن الوجود واحد لا يتميز منه وجود الخالق.

فقول ابن سبعين يشبه قول ابن عربي من حيث أن قوله يشبه قول أهل." [2]

"قال شيخ الإسلام: وإنما يحكى الخلاف في ذلك عن شيعة أفلاطون ونحوه، الذين يقولون بإثبات المثل الأفلاطونية، وهي الكليات المجردة عن الأعيان **خارج الذهن**.

(قلت) : وهذا قول هذا الرجل في ورقته تبع فيه أفلاطون، وهو قوله: إن المنفي في "لا إله إلا الله" كلي لا يوجد منه في الخارج إلا فرد واحد وهو المستثنى. وقد عرفت بطلان هذا القول من الكتاب والسنة، وأن العلماء أنكروا هذا القول غاية الإنكار -كما سيأتي في كلام شيخ الإسلام-؛ لأن المنفي بـ "لا إله إلا الله" كل ما يعبد من دون الله، وهي أجناس موجودة في الخارج، كما قال الخليل عليه السلام: ﴿إنني براء مما

---

(١) معالم أصول الدين الرازي، فخر الدين ص/٣٠

(٢) بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية ابن تيمية ص/٤١٧

تعبدون إلا الذي فطرني فإنه سيهدين﴾ ١. وقال -تعالى- عن أهل الكهف: ﴿وإذ اعتزلتموهم وما يعبدون إلا الله﴾ ولا ريب أن المنفي ما كان أهل الشرك يباشرونه بعباداتهم، وهي أنداد موجودة في الخارج.

رد الشيخ على أفلاطون

قال شيخ الإسلام -رحمه الله تعالى- في رده قول أفلاطون ومن تبعه: "والمعلم الأول أرسطو وأتباعه متفقون على بطلان قول هؤلاء، فلو ظنوا أن البارئ هو الوجود المطلق بهذا الاعتبار لوقعوا فيما منه فروا، فإن هذا يستلزم مباينته لجميع المخلوقات وانفصاله عنها، مع أن عاقلا لا يقول أن الكليات هي المبدعة لمعيناتها، بل هم يقولون: إن العلم بالقضية المعينة المطلوب إثباتها- وهو علو الله على العالم- معلوم بالضرورة والفطرة، ويعلمون بطلان نقيضها بالفطرة والضرورة، ويعلمون أنه إذا لم يكن مباينا كان داخلا محايدا فيلزم الحلول والاتحاد".

وذكر -رحمه الله تعالى- في موضع آخر: أن قدماء الفلاسفة خالفوا أفلاطون وأتباعه في الكلي والجزئي؛ لأنه قول غير معقول.

(قلت) : وبهذا يعلم أن قول هذا الرجل: أن المنفي كلي لا يوجد في الخارج. قول غير معقول.

وذكر شيخ الإسلام -رحمه الله تعالى- أن جميع الطوائف من المسلمين وغيرهم

---

١ سورة الزخرف آية: ٢٦.." [(١)]

"سبعة أقوال أو ثمانية ولم يذكر قول ابن حزم هذا وحيث ذكره الناظم فلا بد من بيان معناه فقوله بل أربع كل يسمى بالقرآن هذا الذي يتلى والثاني المكتوب في المصاحف والثالث المحفوظ في الصدور والمراد بالرسم الخط وقوله هذه الثلاث خليقة الرحمن وهذا القول من أبطل الاقوال التي قيلت في القرآن ولذلك قال الناظم وذاك قول بين البطلان

قوله والرابع المعنى القديم الخ كأنه والله أعلم وافق الاشاعرة والكلابية في إثبات المعنى النفسي وقد تقدم القول في المعنى النفسي بما أغنى عن الاعادة

وقول الناظم وأظنه قد رام شيئا لم يجد الى قوله ان المعين ذو مراتب أربع الخ أي ان المعين كزيد مثلا له أربع وجودات وجود خارجي **ووجود ذهني** ووجود لفظي أي في اللفظ اذا تلفظت بلفظ زيد ووجود رسمي

---

(١) بيان كلمة التوحيد والرد على الكشميري عبد المحمود (مطبوع ضمن الرسائل والمسائل النجدية، الجزء الرابع، القسم الأول) عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ ص/٣٥٢

أي خطي فهذه الوجودات الاربعة وهي التي ذكرها الله تعالى في قوله ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الإنسان من علق اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم﴾ القلم ١ ٤ فذكر المراتب الاربعة وهي الوجود العيني الخارجي الذي هو خلقه وذكر الوجود الرسمي المطابق للفظي الدال على العلمي فمذهب ابن حزم أن القرآن في المراتب الثلاثة مخلوق وهي وجوده العيني واللفظي والرسمي ولكن الاولى بالتسمية بالقرآن وهو وجوده العيني بقي عنده المعنى القديم فهو غير مخلوق كالعلم

وقول الناظم بخلاف قول ابن الخطيب الخ أي أن قول ابن." (١)

"إن القوم الذين بعث فيهم رسول الله أول ما بعث ليسوا على استعداد لفهمها والعمل بها لأن مستواهم العقلي لا يؤهلهم لفهمها. أما الآن وقد نضجت العقول وتقدم الفكر البشري قد آن الآوان للدعوة إليها والعمل بها إلى آخر تلك الجعجعة – المثيرة للضحك والبكاء في وقت واحد. نعم أنها تثير الضحك إذا نظرت إليها ككلام ساقط ليس له أي قيمة علمية وإنما هو هذيان لا ينطلي على العقلاء، ومثيرة للبكاء حيث وصلنا نحن المسلمين إلى هذا المستوى من البرودة وضعف الغيرة على شريعة الله التي يتلاعب بها أمثال محمود ولا يجد رادعا يوقفه عند حده بل لا توجد غضبة إسلامية يحسب لها حساب في المجالات الرسمية.. والله المستعان.

ولعل بعض الحضور يحسب أنني أتحدث عن أساطير الأولين، وليس الأمر كذلك به إن صاحب هذه الدعوة حتى يرزق بمقربة منا في السودان – كما قلت آنفا ولا يزال يعلم جادا لهدم الرسالة الأولى وليقيم على انقاضها الرسالة الثانية المزعومة لو استطاع إلى ذلك سبيلا – وفي الواقع أن الرجل مدع للنبوة ولكنه لن يستطع التصريح بها خشية أن يغضب الشعب السوداني غضبة إسلامية فتكون نهاية له لكنه لدهائه ولباقته استطاع أن يتظاهر بمظهر المصلح المجدد علما بأنه ليس لديه أي جديد بل تنحصر فكرته في عقيدة وحدة الوجود التي يرأسها ابن عربي الطائي الملقب بمحي الدين مع عاشقهم المعروف بابن الفارض ومن يدور في فلكها – كما سبق أن أشرت – مع محاولة السير مع الوادي حيث ما توجه. شرق أم غرب. كعادة المحترفين باسم الدين أو التجديد.

والمسألة في الأصل – كما قلت – نتيجة حتمية لعقيدة غلاة الجهمية الذين يعطلون جميع صفات الرب تعالى وأسمائه حتى لا يبقى هناك إلا ذات مجردة عن جميع الصفات والأسماء التي لا يتصور لها وجود في الخارج أي **خارج الذهن** وإنما يتصوره الذهن كما يتصور المحال والأمور الخيالية، وهذه العقيدة هي

---

(١) توضيح المقاصد شرح الكافية الشافية نونية ابن القيم أحمد بن عيسى ٣٢٣/١

التي أفضت بالقوم إلى القول بالحلول والاتحاد ليتحقق وجود الله خارج الأذهان حالا في مخلوقاته ومتحدا معهم هذا هو منشأ الحلول والاتحاد الذي هو آخر منزلة تنتهي إليها الصوفية ولها يسعون وفيها يتنافس المتنافسون منهم وهذه الفكرة كفر باتفاق المسلمين لأنها تجعل الرب سبحانه حالا في مخلوقاته، بل يرى شارح الطحاوية أن فكرة الحلول والاتحاد أقبح من كفر النصارى لأن النصارى خصوا الحلول بالمسيح وهؤلاء عمموا جميع المخلوقات.." (١)

"هؤلاء ينفون صفات الله عز وجل ولا يثبتون إلا وجودا مطلقا خال عن كل وصف١

يقول الفارابي: "وإذا وصف بوصف من الصفات فإنها لا تدل على المعاني التي جرت العادة أنها تدل عليها وإنما هي صفات مجازية لا يدرك كنهها إلا بالتمثيل وليس هو شيئا من الأشياء بعده" ٢.

ومثله ابن سينا يقول عن الله عز وجل: "إنه لا جنس له ولا ماهية ٣ ولا كيفية ولا كمية ولا أين، وهو يوصف بسلب المشابهات عنه وبإيجاب المضافات كلها إليه وليس هو شيئا من الأشياء بعده"٤.

٢ – ومن الفلاسفة أيضا: الباطنية كالإسماعيلية والقرامطة، الذين ينفون سائر الصفات إلا أنهم يزيدون عن الفلاسفة الآخرين فسادا بزعمهم نفي النقيضين عن الله عز وجل فيقولون: لا نقول موجود ولا ليس موجود، ولا عالم ولا جاهل، ولا قادر ولا عاجز، ولا موصوف ولا ليس بموصوف٥.

أما الجهمية فالمنقول عنهم نفي صفات الله عز وجل، فجهم يرى أن الله تعالى: لا يجوز أن يوصف بصفة عليها خلقه٦. كما يقول: إن الله لا يقال إنه شيء لأن الشيء هو المخلوق الذي له مثل. وهو ينفي سائر أسماء الله عز وجل ولا يثبت إلا الخالق

---

١ من المعلوم أن الوجود المطلق الخالي عن كل وصف هو **وجود ذهني** بمعنى أنه موجود فقط في الخيال ولا وجود له في الحقيقة والخارج بمعنى أنه لا ذات له يمكن أن يطلق عليها أنها موجودة.

٢ انظر تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٠٩.

٣ الماهية هو ما يقال في جواب ما هو؟ وبمعنى آخر يقصد بها الذات.

٤ الشفا لابن سينا ١/٣٦٨.

٥ الكافية ضمن ثلاث رسائل إسماعيلية لعارف ثامر ص ٤٥، راحة العقل للكرماني الإسماعيلي ص

---

(١) تصحيح المفاهيم في جوانب العقيدة محمد أمان الجامي ص/٨٩

١٤٧،١٣١،نهاية الإقدام للشهرستاني ص ١٢٨.

٦ الملل والنحل للشهرستاني ص ٧٣.." [(١)]

"**خارج الذهن**، ليست أجساما، ولا أعرضا لأجسام، فإن أئمة أهل النظر يقولون إن فساد هذا معلوم بالضرورة، كما ذكر ذلك أبو المعالي الجويني، وأمثاله من أئمة النظر والكلام١.

ثالثا: أن الهيولى الثالثة، وهي الصناعية، كالدرهم الذي له مادة وهي الفضة، وصورة وهي الشكل المعين، وكذلك الدينار والخاتم والسرير والكرسي ونحو ذلك، وهذا القسم لا نزاع فيه بين العقلاء، ولكن هذه الصورة عرض من أعراض هذا الجسم، وصفة له، ليست جوهرا قائما بنفسه، وهذا أمر معلوم بالضرورة حسا وعقلا.

وأما الهيولى الطباعية – وهي الثانية – فكصور الحيوان والنبات والمعدن، فإنه أيضا مخلوق من مادة؛ كالهواء والماء والتراب، وهذا لا نزاع فيه، لكن هذه الصورة جوهر قائم بنفسه، مستحيل عن تلك المواد، ليست هي صفة له كالأول٢.

وبهذا يتبين أن قول الفلاسفة بالهيولى يتضمن معان فاسدة، وهي مرتبطة في قولهم بقدم العالم.

---

١ - انظر: بيان تلبيس الجهمية ١/٨، مجموع الفتاوى ٥/٢٩٤، وانظر الشامل لأبي المعالي ١/١١٨ – ١١٩.

٢ – انظر: بغية المرتاد ص٤١٣ – ٤١٤.." [(٢)]

"القاعدة السابعة

السابعة: وهي قاعدة فاضلة في هذا المقام، وهي من أخص موارد الغلط عند المخالفين، وهي أن الاشتراك في الاسم المطلق لا يستلزم التماثل في الحقيقة عند الإضافة والتخصيص.

وبعبارة أخرى: أن الاشتراك في الاسم المطلق ليس هو التشبيه الذي نفته النصوص في مثل قوله: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى:١١] ذلكم أن الله وصف نفسه بالرضا فقال: ﴿رضي الله عنهم ورضوا عنه﴾ [المائدة:١١٩] وأضاف صفة الرضا إلى المخلوقين فقال: ﴿ورضوا عنه﴾ [المائدة:١١٩] وقال: ﴿يحبهم ويحبونه﴾ [المائدة:٥٤] وقال تعالى عن نفسه: ﴿إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعا بصيرا﴾ [النساء:٥٨] وقال عن عبده: ﴿إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا﴾

---

(١) أصول مسائل العقيدة عند السلف وعند المبتدعة سعود بن عبد العزيز الخلف ٢/٢٠

(٢) الألفاظ والمصطلحات المتعلقة بتوحيد الربوبية آمال بنت عبد العزيز العمرو ص/٣٨١

[الإنسان:٢] وقال عن نفسه: ﴿وكان بالمؤمنين رحيما﴾ [الأحزاب:٤٣] وقال عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ﴿لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رءوف رحيم﴾ [التوبة:١٢٨] وهلم جرا.

فهذا التوارد الذي تراه في القرآن في الاسم المطلق ليس هو التشبيه الذي نفته النصوص، وإلا للزم أن يكون القرآن متناقضا؛ إذا كان قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى:١١] يعني: أنه لا يوصف الله بصفة ثبت اشتراك بينه وبين المخلوق في اسم الصفة المطلق؛ فيلزم من هذا أن يكون القرآن متناقضا؛ لأنه نفى التشبيه وأثبته.

وإنما الاشتراك في الاسم المطلق ليس هو التشبيه الذي نفته النصوص؛ لأن الاشتراك في الاسم المطلق ليس له وجود خارجي، إنما وجوده **وجود ذهني**، والوجود الخارجي من شرطه: الإضافة والتخصيص والتعيين.

فإذا قلت: محبة.

فهل فهمت أي محبة هنا؟ هل هي محبة الولد لأبيه، أو الأب لابنه، أو الزوج لزوجته، أو هي محبة المؤمن لربه، أو محبة الرب لعبده المؤمن، إذا: هي لفظة مجردة لا تخصيص فيها ولا إضافة ولا تعيين؛ فإذا أضفت فقلت: محبة المؤمنين لربهم.

أو قلت: محبة الله لعبده.

أو قلت: محبة زيد لعمر.

فعند الإضافة والتخصيص يكون معنى المحبة في المقامات الثلاثة مختلفا، والماهية والحقيقة مختلفة.

إذا: من طرق الرد على المخالف أن يقال: إن نعيم الجنة الذي وصفه الله في الكتاب أو في ما جاء في السنة النبوية في كثير من الأسماء يشترك مع نعيم الدنيا، ففي الجنة خمر وفي الدنيا خمر، لكن خمر الجنة ليس كخمر الدنيا؛ لأن الله ذم خمر الدنيا بل سماه رجسا: ﴿يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان﴾ [المائدة:٩٠] وهذا مجمع عليه بين المسلمين، فبالضرورة أن خمر الآخرة ليس مثل خمر الدنيا مع أن الاسم واحد، وكذلك الماء وغيره من الأسماء التي ذكرت في الدنيا وذكرت نعيم الآخرة.

فمثلما: حصل اشتراك في الاسم المطلق بين الخمر والخمر ولم تتماثل الحقيقة، فمن باب أولى إذا أضيفت صفة إلى الله وجاء اسمه في حق العبد ألا تكون الصفة كالصفة.

أي: إذا كان الاشتراك في الاسم المطلق لم يستلزم التماثل في الماهية والحقيقة بين المخلوقات كخمر

الدنيا وخمر الآخرة فبين الخالق والمخلوق من باب أولى.

إذا: من ينفي بعض صفات الله كالغضب والرضا ونحوه من الأشاعرة بحجة أن المخلوق يتصف بها أو أن إثباتها يستلزم تشبيها يقال: ما قولكم في علم الله؟ ألم تثبتوا لله علما يليق به مع أن للمخلوق علما، وأثبتم لله قدرة مع أن للمخلوق قدرة، بل ثبوت صفة القدرة للمخلوق أعرف وأشهر من ثبوت صفة الغضب، ومع ذلك قالوا: إن قدرة الباري ليس كقدرة المخلوق، فيقال: فكذلك الغضب والرضا ..

وهلم جرا.

فإن كان النافي من المعتزلة والجهمية الذين ينفون كل الصفات كذلك قيل: أنتم أثبتم لله وجودا مع أن المخلوق موجود، فحصل اشتراك في اسم الوجود، فإما أن تكون ماهية الوجود واحدة وهذا يعلم امتناعه، فإن الله واجب الوجود والمخلوق ممكن الوجود، ومعلوم بالضرورة العقلية والفطرية أن ثمة تباينا بين وجود الخالق ووجود المخلوق مع الاشتراك في اسم الوجود.

فالقول في العلم وغيره كالقول في الوجود، فإن قلتم: إثبات العلم يستلزم أن يكون كعلم المخلوق، قيل: لم لم يلزم ذلك في اسم أو في صفة الوجود؟

إذا الأشاعرة يرد عليهم بما يثبتونه من الصفات، ومن ينفي كل الصفات يرد عليه بصفة الوجود التي لا يستطيع أحد أن ينفك عنها.

وهذا هو السبب في عناية شيخ الإسلام بتقرير قاعدة الوجود والفرق بين أنواع الوجود، وأن الاشتراك باسم الوجود المطلق لم يستلزم التماثل في ماهية وجود الخالق ووجود المخلوق؛ لأنه يتحقق به إبطال لمذهب أصناف المخالفين.." (١)

"بل أربع كل يسمى بالقرآن ... وذاك قول بين البطلان

يقول: ما عندنا قرآن واحد، عندنا أربعة قرآنات.

وأتى ابن حزم بعد ذاك فقال ... ما للناس قرآن ولا اثنان

بل أربع كل يسمى بالقرآن ... وذاك قول بين البطلان

هذا الذي يتلى وآخر ثابت ... في الرسم يدعى المصحف العثماني

---

(١) شرح الحموية – يوسف الغفيص يوسف الغفيص ٩/٢٢

يعني: ما ينطق به قرآن، والذي في المصحف قرآن غير الذي ينطق به.

والثالث المحفوظ بين صدورنا ..

الذي لا ينطق به المحفوظ في الصدور.

هذه الثلاثة خليقة الرحمن .. هذه مخلوقة

هذا الذي يتلى وآخر ثابت ... في الرسم يدعى المصحف العثماني

والثالث المحفوظ بين صدورنا ... هذه الثلاث خليقة الرحمن

والرابع المعنى القديم كعلمه ... كل يعبر عنه بالقرآن

فقول ابن حزم لا شك أنه ضلال، ثم قال هنا الشارح -بعد أن ترجم له بترجمة مطولة- يقول: فلا بد من بيان معناه، فقوله: "بل أربع كل يسمى بالقرآن" هذا الذي يتلى، والثاني: المكتوب في المصاحف، والثالث: المحفوظ في الصدور، والمراد بالرسم الخط، وقوله: "هذه الثلاث خليقة الرحمن" وهذا القول من أبطل الأقوال التي قيلت في القرآن، ولذلك قال الناظم: "وذلك قول بين البطلان" وقوله: "والرابع المعنى القديم" إلى آخره كأنه -والله أعلم- وافق الأشاعرة والكلابية في إثبات المعنى النفسي، وقد تقدم القول في المعنى النفسي بما أغناه عن الإعادة، يعني أنه يوافق المعتزلة في الثلاثة، ويوافق الأشعرية في المعنى النفسي، وقول الناظم: "وأظنه قد رام شيئا لم يجد ... إلى قوله: أن المعين ذو مراتب أربع" أن المعين كزيد مثلا، له أربع وجودات، وجوده الخارجي: يعني المكون من جسده المحسوس المرئي، هذا وجوده الخارجي.

ووجود ذهني: يعني أنت في ذهنك تتصور أن زيد من البشر، وأنه من الذكور، تتصوره ذكر وتتصوره من بني آدم، وتتصوره ذا طول وعرض، **ووجود ذهني**.

ووجود لفظي، لفظت بهذه الحروف الزاي والياء والدال، أي في اللفظي إذا تلفظت بلفظ زيد.

ووجود رسمي: أي خطي.." [1]

"هذه المراتب الأربع، يعني لما تقول: زيد، أمامك زيد ماثل هذا وجود خارجي، وأنت تتصور هذا المسمى بهذا الاسم من بني آدم تتصوره ذكر، وتتصوره له طول وعرض ولون هذا **وجود ذهني**، ووجود

(١) شرح العقيدة الواسطية - عبد الكريم الخضير عبد الكريم الخضير ٣/٢٣

لفظي أنت لفظت قلت: هذا زيد، أنت تلفظت بالحروف الثلاثة، ثم بعد ذلك وجود رسمي كتبت زيد، فهذه الوجودات الأربعة، وهي التي ذكرها الله تعالى في قوله: ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق * خلق الإنسان من علق * اقرأ وربك الأكرم * الذي علم بالقلم﴾ [(١ - ٤) سورة العلق] فذكر المراتب الأربعة، وهي الوجود العيني الخارجي الذي هو خلقه، وذكر الوجود الرسمي المطابق للفظي الدال على العلمي، فمذهب ابن حزم أن القرآن في المراتب الثلاث مخلوق، وهو وجوده العيني واللفظي والرسمي، ولكن الأولى بالتسمية بالقرآن هو وجوده العيني، بقي عنده "والمعنى القديم" فهو غير مخلوق، نسأل الله السلامة والعافية.

فمن أراد النجاة، وأراد العصمة، فعليه بالكتاب والسنة، والله أعلم.

وصلى الله وسلم وبارك على عبده ورسوله نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.." [(١)]

"وبحمدك، اللهم اغفر لي» يتأول القرآن) (١) أي يعمل به.

وقد ذكر ابن تيمية رحمه الله الفرق بين نوعي التأويل عند السلف: بأن المعنى الأول يكون التأويل فيه بمعنى العلم والكلام كالتفسير والشرح والإيضاح.

ويكون وجود التأويل - أيضا - في القلب، وهو **وجود ذهني** لفظي رسمي في اللسان والكتاب.

وأما المعنى الثاني: فالتأويل فيه نفس الأمور الموجودة في الخارج، سواء كانت ماضية أو مستقبلة، ويكون التأويل من باب الوجود العيني الخارجي، فتأويل الكلام هو الحقائق الثابتة في الخارج (٢) .

وهذان المعنيان لا يذم ابن تيمية رحمه الله إذا أقر بهما، كما يقر بهما السلف الصالح - رحمهم الله أجمعين -.

وقد حدث عند المتكلمين تعريف ثالث للتأويل لم يكن معروفا عند السلف، ولا في معاجم اللغة المتقدمة، وقد نقل هذا المعنى عن ابن الأثير (ت - ٦٣٠هـ) ، وابن الكمال (٣) ، وغيرهما من المتأخرين.

وهذا المعنى للتأويل عند المتكلمين له تعريفات عدة أشهرها تعريفه بأنه:

صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به (٤) .

---

(١) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه ٢٩٩/٢ كتاب الأذان، باب التسبيح والدعاء في السجود، ومسلم في صحيحه ٣٥٠/١ كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود.

---

(١) شرح العقيدة الواسطية - عبد الكريم الخضير عبد الكريم الخضير ٢٤/٣

(٢) انظر: الإكليل في المتشابه والتأويل ص٢٦.

(٣) ابن الكمال: محمد بن أحمد بن داود بن موسى اللخمي، ابن الكمال، أبو عبد الله، فقيه مقريء، له حظ في اللغة والأدب، تجول في بلاد الأندلس، وقرأ بمرسية، ت سنة ٧١٢هـ.

انظر في ترجمته: الدرر الكامنة لابن حجر ٤٠٥/٣، معجم المؤلفين لكحالة ٢٥٩/٨.

(٤) انظر: أساس التقديس للرازي ص٢٣٥.." [١]

"٥ . معنى قول شيخ الإسلام: "ولا يثبتون إلا وجودا مطلقا لا حقيقة له عند التحصيل..":

معناه: أن هؤلاء الكفار من فلاسفة اليونان ومن معهم من المتفلسفة والجهمية والمعطلة لا يؤمنون بصفات الله تعالى، ولا يصفون الله تعالى بشيء من صفاته التي وصف بها نفسه ووصفه بها رسوله صلى الله عليه وسلم، وإنما يعتقدون أنه وجود مطلق خال عن الصفات التي تقيد الموصوف، والشيء إذا لم يكن له صفة فهو غير معقول؛ ولا يكون له وجود خارج الأذهان وإنما وجوده **وجود ذهني**.

فالذهن يتصوره ولكن لا وجود له في الخارج فهو شيء معدوم؛ لأن المعدوم لا صفة له.

فالله تعالى على قول هؤلاء الجهمية معدوم في الحقيقة ولا وجود له لأنهم يصفونه بصفات المعدوم بل الممتنع.

فيقولون: إنه لا داخل العالم ولا خارجه ولا متصل بالعالم ولا منفصل عنه، ولا فوقه ولا تحته ولا كذا ولا كذا، فهؤلاء مع كونهم غلاة المعطلة فهم مشبهة أيضا لأنہم شبهوا الله بالمعدومات.

٦ . معنى قول شيخ الإسلام ابن تيمية . رحمه الله .: "وجعلوا هذه الصفة الأخرى فجعلوا العلم عين العالم مكابرة ... ":

هذه حكاية مذهب آخر لنوع آخر من المعطلة الغلاة وهذا المذهب شبيه بالمذهب الأول:

ولكنه أخف كفرا، والأول أشد كفرا.

لأن الأولين كانوا يصفون الله بالوجود المطلق عاريا عن الصفات.

وأما هؤلاء المعطلة فقد وصفوه بالسلوب، وأيضا وصفوه بالصفات الإضافية نحو: قبل كل شيء وبعد كل شيء، ونحو ذلك من الصفات التي هي صفات بالنسبة إلى شيء آخر.." [٢]

---

(١) دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية – عرض ونقد عبد الله بن صالح الغصن ص/١١٠

(٢) شرح الرسالة التدمرية محمد بن عبد الرحمن الخميس ص/١٢٠

"١٤ ـ معنى قول شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ "ولكن ليس للمطلق مسمى موجود في الخارج، ولكن العقل يفهم من المطلق قدرا مشتركا بين المسميين وعند الاختصاص يقيد ذلك بما يتميز به الخالق عن المخلوق والمخلوق عن الخالق":

أقول: هذا الكلام تفصيل وتفسير وتوضيح للكلام السابق.

وخلاصته: أن "العلم" مثلا له جهتان جهة العموم الإطلاق وعدم التخصيص وعدم التقييد.

فلا شك أنه بهذا الاعتبار كلي واسم مطلق وأمر عام، ومشترك بين علم الله تعالى وبين علم المخلوق.

ولكن "العلم" بهذا الاعتبار لا وجود له في الخارج لأن الاعتبار الكلي والاسم المطلق والشيء العام لا يوجد في الخارج.

وإنما يتصوره الذهن فقط دون وجوده في الأعيان؛ لأن الشيء من حيث عمومه لا وجود له في الواقع، وإنما الموجود هو الأفراد بخصوصها لا بعمومها فالعلم المطلق من حيث إنه كلي مشترك لا وجود له في الخارج وإنما وجوده **وجود ذهني** فـقط، يتصور العقل وجوده في الأذهان دون الأعيان.

ولكن إذا قيد "العلم" ويقال: "علم" الله تعالى، أو "علم" المخلوق فحينئذ يوجد في الخارج لأنه صار مقيدا خاصا بسبب الإضافة وهذه هي الجهة الثانية فالآن لا اشتراك فيه ولا تشبيه فإذا قيل: علم الله وعلم المخلوق تميز علم الخالق عن علم المخلوق.

١٥ ـ معنى قول شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ: "ما دل عليه الاسم بالمواطأة..":

أقول: هذا أيضا شرح للكلام السابق وتفسير له.

وحاصله: أن "العلم" مثلا قبل الإضافة وقبل التقييد وقبل التخصيص: يطلق على "علم" الله تعالى وعلى "علم" المخلوق إطلاقا سويا،." [(١)]

"وقال تعالى: (سبح اسم ربك الأعلى * الذي خلق فسوى * والذي قدر فهدى * والذي أخرج المرعى * فجعله غثاء أحوى) (١)

[الأعلى: ١-٥] ففي هذه الآيات الكريمة أوصاف كثيرة لموصوف واحد ولم يلزم من ثبوتها تعدد القدماء.

- وأما العقل: فلأن الصفات ليست ذوات (٢) بائنة (٣) من الموصوف حتى يلزم من ثبوتها التعدد وإنما هي من صفات من اتصف بها فهي قائمة به وكل موجود (٤) فلابد له من تعدد صفاته ففيه صفة الوجود (٥)

---

(١) شرح الرسالة التدمرية محمد بن عبد الرحمن الخميس ص/١٢٥

= صاحب العرش وأنه المجيد وأنه الفعال.

ملاحظة: اختلف القراء في كلمة المجيد فقرأ نافع وعاصم وابن كثير وأبو عمرو وابن عامر بالرفع على أنه صفة لقوله (ذو) وقرأ حمزة والكسائي والمفضل عن عاصم المجيد بالخفض على أنه نعت للعرش وهو قول الأزهري كما في كتابه القراءات (٢/٧٦٣) واستظهره ابن أبي مريم في الموضح (٣/١٣٥٦) أو أنه صفة (لربك) كما هو قول أبي على الفارسي في الحجة (٦/٩٣3١)

وانظر الخلاف في الكشف لمكي القيسي (٢/٣٦٩) ومشكل إعراب القرآن لمكي (٢/٨٠٩) والفريد للهمداني (٤/٦٥٣)

(١) فوصف نفسه بأنه الأعلى وأنه الذي خلق وأنه الذي سوى وقدر وهدى وأخرج المرعى.

(٢) ذوات: خبر ليس منصوب بالكسرة.

(٣) أي منفصلة.

(٤) ... (أي حقيقة كما سيأتي في القاعدة الأولى من قواعد الصفات، إذ أن الوجود قسمان

أ) **وجود ذهني** وهو الذي يكون في الأذهان كالتصورات والخيالات التي تدور في النفس

ب) وجود خارجي ويسمى بالوجود العيني وهو الوجود المادي للشيء المتشخص في الأعيان كالشجر والحجر.

انظر تعريفات الجرجاني ص ١٠٤، كشاف التهانوي (٤/٣٠١) ومنظومة السبزواري مع شرحها للمرتضي المطهري (١/٢٠٥) والأجوبة المرضية لتقريب التدمرية لبلال الجزائري ص ٣٥

(٥) ... ظاهر كلام المؤلف أن الوجود صفة لله ومشى عليه السفاريني في اللوامع (١/٤٢) وللناس في ذلك أقوال:." [1]

"وإذا كان كذلك تعين أن تكون أسماء الله تعالى دالة على ما تقتضيه من الصفات اللائقة به فيتعين إثبات الأسماء والصفات لخالق الأرض والسموات.

الثامن: أن قولهم: لا يوجد شيء متصف بالصفات إلا جسم ممنوع فإننا نجد من الأشياء ما يصح أن يوصف وليس بجسم فإنه يقال: ليل طويل ونهار قصير وبرد شديد وحر خفيف ونحو ذلك وليست هذه أجساما على أن إضافة لفظ الجسم إلى الله تعالى إثباتا أو نفيا من الطرق البدعية التي يتوصل بها أهل

(١) المجلى في شرح القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى كاملة الكواري ص/٦٥

التعطيل إلى نفي الصفات التي أثبتها الله لنفسه.
التاسع: أن قولهم: " الأجسام متماثلة " باطل ظاهر البطلان فإن تفاوت الأجسام ظاهر لا يمكن إنكاره ا. هـ من تقريب التدمرية للشيخ ابن عثيمين.

ومما سبق يتبين أمور:
أولا: وجوب إثبات الأسماء والصفات وأنه الحق الذي هو أصل الإيمان بوجود الرب عز وجل وحقيقته.
ثانيا: أن حقيقة من لا يؤمن بأسماء الله وصفاته أنه لا يؤمن برب مقصود ولا بإله معبود.
ثالثا: أن صفات الرب عز وجل من مكونات ذاته.
رابعا: أن الذات ليست صفة لله ولا اسما من أسمائه واستعمالها في باب الخبر عنه تعالى يراد به إثبات ما تدل عليه من مدح وثناء وهو كون الرب جل شأنه موصوفا بالصفات.
خامسا: أن من نفى الصفات لم يقدر الله حق قدره
سادسا: أن الذات المجردة عن الصفات لا حقيقة لها
سابعا: أن التعطيل شر من الشرك لأن المعطل جاحد للذات أو لكمالها وهو جحد لحقيقة الألوهية
ثامنا: أن الفروض الذهنية التجريدية لا توجد في **خارج الذهن** بل وجودها في العيان مستحيل ا. هـ من القواعد الكلية للصفات للبريكان بتصرف ." [1]
"وسمعه محدود إذا: لا يمكن أن يقاس الله بخلقه فكل صفات الله لا يمكن أن تقاس بصفات خلقه لظهور التباين العظيم بين الخالق وبين المخلوق ا. هـ
وقال ابن القيم في مفتاح دار السعادة (٢/٤٧٥) : كل كمال ثبت للمخلوق غير مستلزم للنقص فخالقه ومعطيه إياه أحق بالاتصاف به وكل نقص في المخلوق فالخالق أحق بالتنزه عنه كالكذب والظلم والسفه والعيب بل يجب تنزيه الرب تعالى عن النقائص والعيوب مطلقا وإن لم يتنزه عنها بعض المخلوقين ا. هـ
ويعبر عن هذه القاعدة بأكثر من صيغة:
- الأولى: أن يقال: إذا كانت نفس المخلوق وهو محدثة ناقصة متصفة بأنها حية عالمة قادرة سميعة بصيرة فإن الرب المعبود الأول والآخر والظاهر والباطن أولى بأن يكون حيا عالما قادرا سميعا بصيرا.
- الثانية: أن يقال: إذا كان سلب الصفات مثل الحياة والعلم والسمع والبصر يعتبر نقصا في المخلوق

(١) المجلى في شرح القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى كاملة الكواري ص/٧٩

المحدث فلأن يعتبر ذلك نقصا في الخالق أولى.

- الثالثة: أن يقال: إذا كانت الغفلة عيبا ونقصا في المخلوق المربوب الناقص بذاته فلأن تكون نقصا في حق الخالق المدبر الغني بذاته أولى.

بقي أن نذكر أمرا مهما في هذه القاعدة وهو أنه يشترط في الكمال الثابت بقياس الأولى:

١ - كونه كمالا وجوديا إذ لا كمال في العدم المحض.

٢ - كونه ممكن الوجود في **خارج الذهن** إذ ما ليس كذلك فهو في حكم العدم إذ المجردات العقلية لا وجود لها في الخارج.

٣ - أن يكون لا نقص فيه بوجه من الوجوه فإن كان فيه نقص لم ينسب إلى رب العالمين كالنوم والأكل فإنه كمال في الإنسان لكنه لا ينسب إلى الله لما يستلزمه من عدم كمال الحياة.

٤ - أن يكون غير مسلتزم للعدم فإن استلزمه لم يوصف به كالنوم فإنه مستلزم لعدم الحياة ا. هـ من القواعد الكلية للأسماء والصفات للبريكان ." (١)

"ومن هذه الناحية دخل القول في النوع الأول أيضا لأن ذكر الله تعالى بأسمائه وصفاته نوع من القول وهو عبادة في الوقت نفسه.

فهذه اصطلاحات ولكل مصطلح وجه وتوجيه، ثم الاعتقاد بأن الله تعالى مستحق للعبادة، يدخل في النوع الثاني من التوحيد.

لأن هذا من باب العمل والقول والإخبار، وعبادة الله تعالى بتوحيد الصفات. تدخل في النوع الأول من التوحيد وهو توحيد الألوهية وتوحيد العمل والإرادة.

(٧) (قال) شيخ الإسلام ابن تيمية-رحمه الله-:

"ولا يثبتون إلا وجودا مطلقا لاحقيقة له عند التحصيل.." ١.

الشرح:

معناه: أن هؤلاء الكفار ومن معهم من الفلاسفة والجهمية، والمعطلة لايؤمنون بصفتات الله تعالى ولا يصفون الله تعالى بشيء من صفاته التي وصف بها نفسه ووصف بها رسوله صلى الله عليه وسلم، وإنما يعتقدون أنهوجود مطلق خال عن الصفات التي تقيد الموصوف، والشيء إذا لم يكن له صفة فهو غير معقول؛ ولا يكن له وجود خارج الأذهان وإنما وجوده **وجود ذهني**. فالذهن يتصوره ولكن لا وجود له

(١) المجلى في شرح القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى كاملة الكواري ص/١٧٩

في الخارج فهوشيء معدوم؛ لأن المعدوم لا صفة له.

فالله تعالى عند هؤلاء الجهمية معدوم في الحقيقة ولا وجود له.

---

١ التدمرية ص٨.." [(١)]

"وإنما يتصوره الذهن فقط دون وجوده في الأعيان لأن الشيء من حيث عمومه لاوجود له في الواقع وإنما الموجود هو الأفراد بخصوصها لا بعمومها فالعلم المطلق من حيث إنه كلى مشترك لا وجود له في الخارج وإنما وجوده **وجود ذهني** فقط، يتصور العقل وجوده في الأذهان دون الأعيان.

ولكن إذا قيد"العلم"ويقال "علم" الله تعالى، أو "علم" المخلوق فحينئذ يوجد في الخارج لأنه صار مقيدا خاصا بسبب الإضافة، فالآن لا اشتراك فيه ولا تشبيه فإذا قيل علم الله وعلم المخلوق تميز علم الله عن علم المخلوق.

(١٧) (قال) شيخ الإسلام ابن تيمية–رحمه الله–:

"ما دل عليه الاسم بالموطأة ... " ١.

الشرح:

أقول: هذا أيضا شرح للكلام السابق وتفسير له.

وحاصله:أن "العلم" مثلا قبل الإضافة وقيل التقييد وقبل التخصيص:يطلق على"علم"الله تعالى وعلى "علم" المخلوق إطلاقا سويا، فغلم الله أيضا "علم" وعلم المخلوق "علم" والعلم يطلق عليهما على حد سواء.

---

١ التدمرية ص١٠.." [(٢)]

"ذلك من الألفاظ العامة المشتملة على التنزيه الصحيح كما تقدم وأما إن أريد بهذا الإطلاق نفي الجسمية عن الله تعالى بمعنى نفي صفاته الثابتة بالكتاب والسنة كالاستواء والنزول والوجه والسمع والبصر إلى آخر صفاته عز وجل – وهو ما يهدف إليه علماء الكلام فهذا النفي باطل بهذا المعنى لأن إثبات هذه الصفات لا يلزم منه وقوع التشبيه الذي حذره هؤلاء المبطلون بزعمهم فإن تصور إثبات الصفات أنه يقتضي التشبيه هو نفس التشبيه المذموم فإن النافي للصفات لم ينفها إلا بعد أن أصبح مشبها فيها فوقع في الخطأ

---

(١) توضيح مقاصد المصطلحات العلمية في الرسالة التدمرية محمد بن عبد الرحمن الخميس ص/١١

(٢) توضيح مقاصد المصطلحات العلمية في الرسالة التدمرية محمد بن عبد الرحمن الخميس ص/٢٠

الذي جره إلى خطأ أكبر منه وهو إثبات ذات خالية عن الصفات وهو أمر لا يمكن وقوعه إلا في تخيلات الذهن وهي تخيلات فاسدة وأما في **خارج الذهن** فلا يمكن وجودها.

وفي هذا يقول شيخ الإسلام رحمه الله: "فمن قال أنه جسم وأراد أنه مركب من الأجزاء فهذا قوله باطل وكذلك إن أراد أنه يماثل غيره من المخلوقات فقد علم بالشرع والعقل" أن الله ليس كمثله شيء في شيء من صفاته، فمن أثبت لله مثلا في شيء من صفاته فهو مبطل ومن قال أنه جسم بهذا المعنى فهو مبطل ومن قال أنه ليس بجسم بمعنى أنه لا يرى في الآخرة ولا يتكلم بالقرآن وغيره من الكلام ولا يقوم به العلم والقدرة وغيرهما من الصفات ولا ترفع الأيدي إليه في الدعاء ولا عرج بالرسول صلى الله عليه وسلم إليه ولا يصعد إليه الكلم الطيب ولا تعرج الملائكة والروح إليه فهذا قوله باطل وكذلك كل من نفى ما أثبته الله ورسوله وقال إن هذا تجسيم فنفيه باطل وتسمية ذلك تجسيما تلبيس منه فله إن أراد أن هذا في اللغة يسمى جسما فقد أبطل وإن أراد أن هذا يقتضي أن يكون جسما مركبا من الجواهر الفردة أو من المادة والصورة أو إن هذا يقتضي أن يكون جسما والأجسام متماثلة قيل له أكثر العقلاء يخالفونك في تماثل الأجسام المخلوقة وفي أنها مركبة فلا يقولون." (١)

"الإطلاق ألا وهى توحيد الله عز وجل، في مذهبهم أن التوحيد هو نفى جميع الصفات التي وصف الله بها نفسه المقدسة، واستبدلوها بصفات يتنزه الله عن الاتصاف بها، وزعموا أنها هي الحق.

وقد أورد الأشعري جملة اعتقاد المعتزلة في التوحيد وسرد عنهم عدة جمل يصفون بها الله عز وجل، زعموا أن ذلك هو توحيد الله تعالي وهو في الحقيقة إلحاد يؤدي إلى إنكار وجود الله تعالي، فقد وصفوة بصفات مبنية كلها على النفي المجرد، مملوءة بالتناقض والمستحيلات التي لا يمكن أن يوجد لها محل **خارج الذهن** لا تمت إلى توحيد الله بأى صلة، بل هي خيالات محضة وكذب على الله بغير دليل ولا أثاره من علم، ويمكن للقارئ أن يقف عليها في كلام الأشعري الآتي:

" أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، وليس بجسم ولا شبح، ولا جثة ولا صورة، ولا لحم ولا دم ولا شخص، ولا جوهر ولا عرض، ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسة، ولا بذي حرارة ولا رطوبة ولا يبوسة، ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق، ولا يتحرك ولا يسكن، ولا يتبعض، وليس بذي أبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء، وليس بذي جهات، ولا بذي يمين وشمال، وأمام وخلف، وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان، ولا يجري عليه زمان، ولا تجوز عليه المماسة

---

(١) فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها د. غالب بن علي عواجي ١٢٦/١

ولا العزلة، ولا الحلول في الأماكن " (١) .

إلى أخر تلك الأوصاف التي ملئوا بها كتبهم وحشوا بها أذهان الناس، والتي لا يخرج القارئ منها بثمرة ولا يستفيد السامع فائدة تنفعه في دينه أو في

---

(١) المقالات ١/ ٢٣٥.." [١]

"(وقال فرعون يا أيها الملأ ما علمت لكم من إله غيري) تمسك اللعين بمجرد الدعوى الباطلة مغالطة لقومه منه، وقد كان يعلم أن ربه الله عز وجل والظاهر أنه لا يريد بإلهية نفسه كونه خالقا للسموات والأرض وما بينهما، فإن العلم بامتناع ذلك مما لا يخفى على أحد، فالشك في ذلك يقتضي زوال العقل بالكلية، فالمخذول لعنه الله كأنه يظن أن الأفلاك والكواكب كافية في اختلاف أحوال هذا العالم السفلي، فلا حاجة إلى إثبات صانع.

قال القاضي: نفي علمه بإله غيره دون وجوده إذ لم يكن عنده ما يقتضي الجزم بعدمه. ولذلك أمر ببناء الصرح، قلت: هو رد على الزمخشري في قوله: أن المقصود بنفي العلم بالإله نفي وجوده، ويمكن التوجيه بأن يقال: الوجود وجودان، وجود ذهني ووجود خارجي والمراد في كلامه الأول.

ولا شك أنه إذا انتفى علم الإنسان بشيء انتفى وجوده في ذهنه، ولكن ربما كان هذا غير مراد للزمخشري، لأن الظاهر من كلامه الوجود الشائع عند أهل اللغة، وهو الخارجي. قال سراج الدين: غرض صاحب الكشاف أن عدم الوجود سبب لعدم العلم بالوجود في الجملة، ولا شك أنه كذلك فأطلق السبب وأريد السبب، لا أن بينهما ملازمة كلية على أنه لا كان من أقوى أسباب عدم العلم لأنه المطرد، جاز أن يطلق ويراد به الوجود، إذ لا يشترط عند علماء هذا الفن اللزوم العقلي، بل العادي والعرفي كاف أيضا.." [٢]

"٢٧ - صيغ النهي: هي الألفاظ الموضوعة للدلالة على طلب الكف عن الفعل على وجه الحتم واللزوم، سواء كانت الدلالة على ذلك من جهة اللغة أو الشرع.

٢٨ - النهي المجرد عن القرائن يدل على وجوب ترك المنهي عنه لغة وشرعا.

٢٩ - إن الاختلاف في وجود الماهيات في خارج الذهن أدى إلى الخلاف في تعريف المطلق اصطلاحا. فهو عند المناطقة وأكثر الأصوليين ما يدل على الماهية بلا قيد، وعند علماء اللغة ما دل على شائع في

---

(١) فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها د. غالب بن علي عواجي ١١٧٣/٣

(٢) فتح البيان في مقاصد القرآن، صديق حسن خان ١١٩/١٠

جنسه، أو هو النكرة في سياق الإثبات، فالنكرة أعم من المطلق، ويساويها ما لم تقيد أو يدخل عليها ما يفيد عمومها.

٣٠ – يوصف المطلق بالشيوع، لأن موارده غير منحصره فعمومه بدلي – تناوبي ويوصف العام بالاستغراق، فعمومه شمولي.

٣١ – أن العموم في المطلق من ناحية الصفات، وفي العام من ناحية الأفراد.

٣٢ – المقيد هو اللفظ الدال على وصف مدلوله المطلق بصفة زائدة عليه، أو اللفظ الدال على الماهية مع قيد من قيودها.

٣٣ – توصف الأفعال والأسماء الشخصية بالإطلاق والتقييد باعتبار الأحوال التي تعرض لها، وعلى ذلك فوصف الاطلاق والتقييد غير مختص بالألفاظ المفردة كما يوهم ذلك صنيع الأصوليين.

٣٤ – الإطلاق والتقييد لهما معنيان خاص وعام. فالمطلق بالمعنى الخاص: اللفظ الدال على شائع في جنسه أو هو ما يدل على الماهية بدون قيد. والمطلق بالمعنى العام: اللفظ المجرد عن القيود سواء كان له معنى شائع أو لا، وعلى هذا الاصطلاح ليس هناك واسطة بين المطلق والمقيد، بل اللفظ الموضوع للدلالة على المعنى إما أن يكون مطلقا أو مقيدا.

٣٥ – المطلق والمقيد من أقسام الخاص على القول الراجح، لكن لما كانت للمطلق موارد غير منحصرة يتحقق مفهومه في واحد منها على سبيل البدل، أشبه العام، ولهذا كانت دلالة المطلق عند جمهور الأصوليين ظنية، ويرى الحنفية أن دلالة المطلق قطعية كالعام عندهم.." (١)

"إلى أن المطلق مغاير للنكرة؛ فالمطلق عند أصحاب هذا الاتجاه ما وضع للمعنى الذهني المجرد، وهو المسمى "بالماهية من حيث هي"، مثل: قولك: "الرجل خير من المرأة" أي: حقيقة الرجل خير من حقيقة المرأة، بقطع النظر عن أفرادهما.

والنكرة هي: مدلول اللفظ الخارجي الذي ينطبق عليه فعلا، قال صاحب النحو الوافي بعد أن ذكر التعريفين السابقين: "وهذا حاصل الفرق بينهما عند من يراه وهو فرق فلسفي متعب في تصوره، وليس وراءه فائدة عملية"(١)، إذ لا يوجد له في **خارج الذهن**، بل المطلق والنكرة في الخارج متحدان في المدلول، وهو الفرد الشائع، وحيث علمنا عدم فائدة الفرق، وأنه يرجع إلى أمور اعتبارية فقط، يكون الخلاف في ذلك خلافا في الاصطلاح، اللهم إلا أن يقال: الفرق بين المطلق والنكرة يبدو في حال الإخبار عن الماضي، إذ

---

(١) المطلق و المقيد وأثرهما في اختلاف الفقهاء، ٦/١١

قال بعض الأصوليين(٢): إن الإطلاق لا يتصور في غير الأمر وخبر الثبوت، فنحو قولك: رأيت رجلا مثلا، متعين بإسناد الرؤية إليك ومع التعيين يبعد الإطلاق، لكن هذا المثال لا يسلم من الاعتراض؛ لأنه يمكن أن يقال: إن رجلا في قولك: "رأيت رجلا" مطلق؛ لأنه لا يعرف هل هو مسلم أو غير مسلم، طويل أو قصير؟ فعلى فرض صحة المثال يكون المطلق مفارقا للنكرة في حال الإخبار عن الماضي وسيأتي لهذا مزيد من الإيضاح في مبحث دخول الإطلاق على الأفعال.

---

(١) النحو الوافي ٢٨٩/١، وهذا ما دعا بعض العلماء إلى أن يقولوا: لا فرق بين علم الجنس واسم الجنس في المعنى، بل الفرق بينهما في مجرد اللفظ، حيث نقل الثقات إجراء أحكام المعارف اللفظية على علم الجنس دون اسمه، وإلى ذلك يشير ابن مالك في ألفيته فيقول:

(ووضعوا لبعض الأجناس علم ***كعلم الأشخاص لفظا وهو عم)

وقوله: وهو (عم) بصيغة الماضي – يعني – أن مدلوله (عم) الأفراد، بحيث يصدق على كل فرد بذاته، فهو عام شائع من جهة المدلول، وهذا هو حكم النكرة.

(٢) الآمدي ١٦٢/٢، والفروق للقرافي ١٩٠/١.." (١)

"ص –٨١–...ويقضي بقضايا ويدرك اللونية مجردة ويدرك الحيوانية والجسمية مجردة وحيث يدرك الحيوانية قد لا يحضره الإلتفات إلى العاقل وغير العاقل وإن كان الحيوان لا يخلو عن القسمين وحيث يستمر في نظره قاضيا على الألوان بقضية قد لا يحضر معنى السوادية والبياضية وغيرهما وهذه من عجيب خواصها وبديع أفعالها فإذا رأى فرسا واحدا أدرك الفرس المطلق الذي يشترك فيه الصغير والكبير والأشهب والكميت والبعيد منه في المكان والقريب بل يدرك الفرسية المجردة المطلقة متنزهة عن كل قرينة ليست ذاتية لها فإن القدر المخصوص واللون المخصوص ليس للفرس ذاتيا بل عارضا أو لازما في الوجود إذ مختلفات اللون والقدر تشترك في حقيقة الفرسية

وهذه المطلقات المجردة الشاملة لأمور مختلفة هي التي يعبر عنها المتكلمون بالأحوال والوجوه والأحكام ويعبر عنها المنطقيون بالقضايا الكلية المجردة ويزعمون أنها موجودة في الأذهان لا في الأعيان وتارة يعبرون عنها بأنها غير موجودة من خارج بل من داخل يعنون **خارج الذهن** وداخله ويقول أرباب الأحوال إنها أمور ثابتة تارة يقولون إنها موجودة معلومة وتارة يقولون لا موجودة ولا معلومة ولا مجهولة وقد دارت فيه رؤوسهم

---

(١) المطلق والمقيد وأثرهما في اختلاف الفقهاء، ص ١٧/٤

وحارت عقولهم والعجب أنه أول منزل ينفصل فيه المعقول عن المحسوس إذ من هاهنا يأخذ العقل الإنساني في التصرف وما كان قبله كان يشارك التخيل البهيمي فيه التخيل الإنساني ومن تحير في أول منزل من منازل العقل كيف يرجى فلاحه في تصرفاته؟!

الفصل الثالث من السوابق: في أحكام المعاني المؤلفة

قد نظرنا في مجرد اللفظ ثم في مجرد المعنى فننظر الآن في تأليف المعنى على وجه يتطرق إليه التصديق والتكذيب كقولنا مثلا العالم حادث والباري." (١)

" والكبير والأشهب والكميت والبعيد منه في المكان والقريب بل يدرك الفرسية المجردة المطلقة متنزهة عن كل قرينة ليست ذاتية لها فإن القدر المخصوص واللون المخصوص ليس للفرس ذاتيا بل عارضا أو لازما في الوجود إذ مختلفات اللون والقدر تشترك في حقيقة الفرسية وهذه المطلقات المجردة الشاملة لأمور مختلفة هي التي يعبر عنها المتكلمون بالأحوال والوجوه والأحكام ويعبر عنها المنطقيون بالقضايا الكلية المجردة ويزعمون أنها موجودة في الأذهان لا في الأعيان وتارة يعبرون عنها بأنها غير موجودة من خارج بل من داخل يعنون **خارج الذهن** وداخله ويقول أرباب الأحوال إنها أمور ثابتة تارة يقولون إنها موجودة معلومة وتارة يقولون لا موجودة ولا معلومة ولا مجهولة وقد دارت فيه رؤوسهم وحارت عقولهم والعجب أنه أول منزل ينفصل فيه المعقول عن المحسوس إذ من هاهنا يأخذ العقل الإنساني في التصرف وما كان قبله كان يشارك التخيل البهيمي فيه التخيل الإنساني ومن تحير في أول منزل من منازل العقل كيف يرجى فلاحه في تصرفاته

الفصل الثالث من السوابق في أحكام المعاني المؤلفة قد نظرنا في مجرد اللفظ ثم في مجرد المعنى فننظر الآن في تأليف المعنى على وجه يتطرق إليه التصديق والتكذيب كقولنا مثلا العالم حادث والباري تعالى قديم فإن هذا يرجع إلى تأليف القوة المفكرة بين معرفتين لذاتين مفردتين بنسبة إحداهما إلى الأخرى إما بالإثبات كقولك العالم حادث أو بالسلب كقولك العالم ليس بقديم وقد التأم هذا من جزأين يسمي النحويون أحدهما مبتدأ والآخر خبرا ويسمي المتكلمون أحدهما وصفا والآخر موصوفا ويسمي المنطقيون أحدهما موضوعا والآخر محمولا ويسمي الفقهاء أحدهما حكما والآخر محكوما عليه ويسمي المجموع قضية وأحكام القضايا كثيرة ونحن نذكر منها ما تكثر الحاجة إليه وتضر الغفلة عنه وهو حكمان الأول إن

---

(١) المستصفى من علم الأصول، ١/٣٩

القضية تنقسم بالإضافة إلى المقضى عليه إلى التعيين والإهمال والعموم والخصوص فهي أربع الأولى قضية في عين كقولنا زيد كاتب وهذا السواد عرض

الثانية قضية مطلقة خاصة كقولنا بعض الناس عالم وبعض الأجسام ساكن

الثالثة قضية مطلقة عامة كقولنا كل جسم متحيز وكل سواد لون

الرابعة قضية مهملة كقولنا الإنسان في خسر

وعلة هذه القسمة أن المحكوم عليه إما أن يكون عينا مشارا إليه أو لا يكون عينا فإن لم يكن عينا فإما أن يحصر بسور يبين مقداره بكليته فتكون مطلقة عامة أو بجزئيته فتكون خاصة أو لا يحصر بسور فتكون مهملة والسور هو قولك كل وبعض وما يقوم مقامهما ومن طرق المغالطين في النظر استعمال المهملات بدل القضايا العامة فإن المهملات قد يراد بها الخصوص والعموم فيصدق طرفا النقيض كقولك الإنسان في خسر تعني الكافر الإنسان ليس في خسر تعني الأنبياء ولا ينبغي أن يسامح بهذا في النظريات مثاله أن يقول الشفعوي مثلا معلوم أن المطعوم ربوي والسفرجل مطعوم فهو إذا ربوي فإن قيل لم قلت المطعوم ربوي فتقول دليله البر والشعير والتمر بمعنى فإنها مطعومات وهي ربوية فينبغي أن يقال فقولك المطعوم ربوي أردت به كل المطعومات أو بعضها فإن أردت البعض لم تلزم النتيجة إذ يمكن أن يكون السفرجل من ." (١)

"عليه الشيء (يقال) أي يطلق (خاصا في المباني المعهودة للفقه) وهي الأدلة السمعية (فاللام للعهد) الخارجي لأنها حصة معينة من المباني المطلقة وكلمة بل اضراب عما يفهم من الكلام السابق من علمية لفظ الأصول وحاصله أنه ليس بعلم بل معرف بلام العهد وقيل الأصل بعد ما كان عاما في المباني نقل إلى الدليل وقال صدر الشريعة النقل خلاف الأصل ولا ضرورة إلى العدول إليه لأن الابتناء كما يشمل الحسي كابتناء السقف على الجدران كذلك يشمل العقلي كابتناء الحكم على دليله (والوجه أنه) أي المركب علم (شخصي) حقيقة العلوم إما المسائل أو التصديقات المتعلقة بها أو الملكة الحاصلة من ممارستها ويؤيد الأخيرين تسميتها بالعلم والأول قول القائل علمت النحو والصرف وكلام المصنف يشير إلى الأول إذ التصديقات أو الملكة القائمة بعالم غير القائمة بآخر فالاسم بهذين الاعتبارين اسم جنس كما حققه السيد السند بخلاف متعلق علومهم وهي المسائل فإنه واحد وإليه أشار بقوله

---

(١) المستصفى، ص/٢٩

(إذ لا يصدق على مسألة) يعني مثلا فيشمل كل ما سوى مجموع المسائل ولم يتعرض لما سوى الجزاء لأن عدم صدقه على ما هو خارج عنها في غاية الظهور فإن قلت مسائل العلوم تتزايد بتلاحق الأفكار فالموجود في الزمان السابق مغاير بالذات للموجود في اللاحق تغاير الجزء والكل وهذا يستلزم تعدد المسمى وهو ينافي كون الاسم علما شخصيا قلت الموجود في كل زمان شخص معين ويلتزم اشتراك الاسم وتعدد وضعه بحسب تعدد الأزمنة ولا محظور وههنا بحث وهو أن مجموع المسائل إنما هو **موجود ذهني** لاشتمالها على النسب الاعتبارية ومن ضرورة تعدد الأذهان تعدد وجوداته ومن ضرورة تعدد الوجودات تعدد تشخصاته فلزم كون الاسم للجنس بهذا الاعتبار أيضا والجواب أن حقيقة مجموع المسائل من حيث هي مع قطع النظر عن وجودها وتشخصها في الذهن جزئي حقيقي لعدم إمكان فرض اشتراكها بين كثيرين والتعدد إنما هو باعتبار صورها الحاصلة في الأذهان." (١)

"فصار كأنه قال قبلت فهو حر (لا هو حر) أي لا يتضمن هو حر القبول بعد قوله بعتكه بألف لعدم ما يدل على ما قبله (بل هو رد للإيجاب) وهو قوله بعتكه الخ ومعناه كيف تبيعه وهو حر (و) كذلك (ضمن الخياط) الثوب إذا (قال له) مالكه (أيكفيني قميصا قال) الخياط (نعم قال) مالكه (فاقطعه فقطعه فلم يكفه) لأن الفاء دلت على أن الأمر بالقطع مرتب على الكفاية مشروط بها لا في اقطعه فلم يكفه) أي لا يضمن الخياط فيما إذا قال صاحب الثوب اقطعه بدل فاقطعه والمسئلة بحالها لعدم ما يدل على كون الأمر بالقطع مشروطا بالكفاية (وتدخل) الفاء (العلل) حال كونها (خلاف الأصل) لعدم ترتب العلة على المعلول وتحقق العكس دخولا (كثيرا لدوامها) أي لكون العلل موجودة بعد وجود المعلول مدة مديدة (فتأخر) العلة عن المعلول (في البقاء) فبهذا الاعتبار تدخل الفاء عليها (أو باعتبار أنها) أي العلة (معلولة في الخارج) أي في **خارج الذهن** (للمعلول) وهذا إذا كان مدخول الفاء علة غائية لما قبلها فإنه بحسب الوجود الذهني مقدم على المعلول فإن تعقل الربح مقدم على تحقق التجارة في الخارج وتحقق الربح مؤخر عن تحقق التجارة في الخارج (ومن الأول لا الثاني أبشر فقد أتاك الغوث) قال الشارح أي من دخولها على العلة المتأخرة في البقاء لا من دخولها على المعلول في الخارج فإن الغوث باق بعد الإبشار كذا قالوا وفيه تأمل انتهى إنما جعل هذا المثال مما دخلت على العلة نظرا إلى

---

(١) تيسير التحرير، ١١/١

الظاهر إذ إتيان الغوث علة للبشارة لا العكس وقد يقال أن قوله أبشر علة للإخبار بمضمون قد أتاك الغوث لأنه يدل إجمالا على موجب السرور وبه يحصل قلق واضطراب لا يندفع

تيسير التحرير ج:٢ ص:٧٦

إلا بذكر المبشر به فالمراد بالأول دخلوها في المعلولات وبالثاني دخولها في العلل لا يقال قد دخلت فيما هو علة في نفس الأمر فكيف ينفي لأن النفي باعتبارات المتكلم لم يقصد." (١)

"العموم بمعنى العام أي حال كون استعمال العام في المعنى حقيقة .

(قوله : ذهنيا) فيه تصريح بالقول بالوجود الذهني وقد قال به الحكماء وبعض محققي المتكلمين وأنكره أكثرهم وقد أوضحنا ذلك في حواشي المقولات الكبرى .

(قوله : كمعنى الإنسان) أي حقيقته الكلية بناء على أن الكلي الطبيعي لا وجود له خارجا والمسألة مبسوطة في حواشينا على الخبيصي وأورد أن معنى الإنسان له **وجود ذهني** ووجود خارجي وهو وجود أفراده وكذا المطر والخصب فلا وجه للتخصيص .

وأجاب سم بأنه لما كان عموم المطر والخصب أظهر بحسب الخارج خصه بالخارج ولما كان عموم الإنسان بحسب الخارج غير ظاهر لأنه يلتفت فيه لكل فرد على حدته وهو لا عموم فيه خصه بالذهني .

(قوله : لما شاع) تعليل لقوله حقيقة .

(قوله : من نحو الإنسان إلخ) أي يقال الإنسان يعم إلخ فالإنسان مبتدأ خبره ما بعده وكذلك قوله وعم المطر إلخ جملة فعلية فالمطر فاعل عم والخصب معطوف عليه .

(قوله : فالعموم شمول إلخ) تفريع على أن العموم من عوارض الألفاظ وقوله أمر أي سواء كان ذلك الأمر لفظيا أو معنى خارجيا أو ذهنيا جوهرا كالمطر أو عرضا كالخصب .

(قوله : حقيقة) نصب على الحال من العموم بمعنى أن إطلاق العام على المعنى الذهني حقيقة وفي جعله حالا من عروض العموم مسامحة إذ العروض لا يوصف بحقيقة ولا مجاز .

(قوله : والمطر والخصب) أي فليس في الخارج أمر واحد شامل لمتعدد وإنما هو أمر مشخص لا عموم فيه." (٢)

---

(١) تيسير التحرير، ١٠٩/٢

(٢) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ٢٨٤/٣

"وما يرى فى المشهور أنه يلزم المضافات كلها هو أنهما معا فى الوجود، أى أيهما وجد كان الآخر موجودا، وأيهما عدم كان الآخر معدوما، مثل الضعف والنصف؛ ولكن قد لا يقع فى بعض الأشياء تكافؤ فى الوجود معا من جهة أخرى، وذلك كالعلم والحس أى الإدراكان ليس القوتان المشاركتان لهما فى الاسم – فإن ذات هذا العلم فى جوهره يلزمه دائما إن يكون مضافا إلى المعلوم موجودا معه، وذات المعلوم فى جوهره لا يلزمه ذلك، فإنه قد يوجد غير مضاف إلى العلم وإن كانا من حيث هما متضايفان بالفعل لا يتقدم أحدهما على الآخر. وليس الغرض ذلك، بل الغرض أن أحد الذاتين لا ينفك من إضافة تلزمه توجب أن يكون معه مضايفة أبدا، وذات الآخر قد يوجد وليس بمتضايف. وكذلك فتصور حال هذا الحس وأن ذاته لا ينفك عن لزوم الإضافة إياه، وذات المحسوس ينفك؛ ولا يجب أن لا يكون موجودا حين لا يكون الحس موجودا، إذ يجوز أن لا يكون حس اس موجودا، وتكون العناصر المحسوسة التى هى أوائل لتكون الحيوانات وغيرها من الأجسام الأرضية موجودة. وأما أمور أخرى فتكون إما متكافئة فى اللزوم إن أخذت متضايفات، وإما غير متكافئة فى اللزوم إن أخذت ذوات. فهكذا يجب أن تفهم هذا الموضع. وأما الوجه الذى تفهمه عليه الطائفة فوجه مختل. وأما المثال فى جنبة العلم فالمشهور ما أوردوه من أمر المربع المساوى للدائرة، فإن العلم به لم يوجد إلى هذه الغاية، لكنه موجود. فحرى أن نبحث عن هذا حقيقة البحث فنقول: إن لقائل أن يقول إن هذا القول مجازف فيه، وذلك أنه ليس يجب أن يكون كل علم بإزاء معلوم موجود؛ فمن العلم التصور، وقد تتصور أمور ليس يجب لها الوجود، كالكرة المحيطة بذات عشرين قاعدة مثلثات، فإنا نتصور مثل هذه حق التصور ولا يحوجنا ذلك إلى أن نجعل لها وجودا فى الأعيان. وبالجملة لا يحوجنا ذلك إلى أن نجعل لها وجودا غير الذى فى الذهن. وهذا الذى فى الذهن فهو العلم نفسه، وإنما بحثنا عن علم مضاف إلى مضايف له، والمضايف شيء ثان.

وأيضا فإن فى المعلومات بحسب التصديق أشياء كثيرة من جملة المضافات لا وجود لها فى الأعيان إلا بإمكان، والإمكان غير الوجود، وذلك مثل قولنا: إذا أخرج عن شكل كذا خط منحن كذا فى جنب خط كذا، لم يزل يتقارب الخطان ولا يلتقيان؛ فإن هذا لا وجود له أيضا إلا فى الذهن.

وهذا المثال الذى أوردوه، وهو حال المربع المساوى للدائرة – الذى يجعلونه موجودا وإن لم يعلم – فهو مثال أشد إشكالا من الدعوى. فليت شعرنا أين وجوده ! فإنه إن كان له وجود فى الذهن فيجب أن يكون معلوما، وإن كان له فى الأعيان وجود حاصل، فبأى دليل عرفوا ذلك ؟ ومن حدثهم به ؟ وإن عنوا أنه ممكن أن يوجد، فذلك أمر بالقوة، كما أن العلم به أيضا ممكن أن يوجد. فنقول لمن قال هذا وسأله: إنه

ليس يمكنك وانت منطقى أن تتحقق هذه الأحوال كنه التحقيق، وإنما كان غرضنا فيما أوردناه أن تعلم أنه يمكن أن يكون لذات أحد المتضايفين وجود لا ينفك من الاضافة إلى الآخر، وليس الآخر بمكافىء له فى ذلك. فإن كان علم تصورى أو تصديقى ليس مضايفا إلى شىء آخر، فليس هو من جملة المضايفات التى نذكرها. فإذا لم يكن من جملة ما ذكرناه، لم ينتقض به ما قلناه، بل جعلنا مثالنا الذى نعتده من الشيء لا يكون علما إلا وهو مضاف، وذلك مثل علمنا بأن الفلك موجود متحركا على الاستدارة. وهذا العلم هو فى الجملة التى ذكرناها، والشرط الذى أشرنا إليه؛ وإن كان لما أوردناه قبل مثالا مضايف فى الذهن أو **خارج الذهن**، وكان مكافيه فى الوجود معا، فليس ذلك أيضا مما ينقض به ما قلناه. فإنا لم نقل: ولا شىء من المتضايفات تتكافإ فى الوجود معا، بل قلنا: إن أكثرها كذلك. وأما أمر المربع والدائرة فليس يتغير بما زعم فيه غرضنا، وذلك لأنه إن كان لهذا المرب إمكان وجود فلا يستحيل فرضه موجودا، وليس فرضه موجودا يوجب أن يكون العلم به حاصلا. بل يجوز أن يكون هذا المرع موجودا ونحن على جملتنا من الجهل به؛ فبين أن جميع ما أورد من هذه الطعون لا يفسد الغرض الذى نؤمه. فما علينا من غير ذلك، وما حاجتنا إلى أن نتكلف فى المنطق علما غير المنطق ليس من شأن المنطقى أن يتحققه كنه التحقق.." (١)

"ص -١٠١-...حجرا سميناه به فإذا دنونا منه، وعرفنا أنه حيوان لكن ظنناه طائرا سميناه به فإذا ازداد القرب، وعرفنا أنه إنسان سميناه به، وهذا آية على أن الوضع للذهني، وأما في المركب فلأن قام زيد مثلا يدل على حكم المتكلم بأن زيدا قائم، وهو أمر ذهني إن طابق كان صدقا، وإلا كان كذبا لا على قيام زيد في الخارج، وإلا كان صدقا وامتنع كذبه وليس كذلك وأجيب عن الأول بأن اختلاف الاسم لاختلاف المعنى في الذهن لظن أنه في الخارج كذلك لا لمجرد اختلافه في الذهن فالموضوع له ما في الخارج، والتعبير عنه تابع لإدراك الذهن له حسبما هو كذا، وعن الثاني بأنا لا نسلم أنه لو كان موضوعا للخارجي لامتنع الكذب، وإنما يلزم لو كانت إفادته للخارجي قطعية، وهو ممنوع لجواز أن تكون ظنية كالغيم الرطب للمطر فيختلف المدلول مع وجود اللفظ فيكون كذبا ثم يلزم هذا القول أن لا تكون دلالة اللفظ على الموجودات في الخارج مطابقة ولا تضمنا، وأن لا يكون استعماله فيها حقيقة. "وقيل" المعنى الموضوع له اللفظ هو "الخارجي"، وممن عزى إليه هذا أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع والظاهر أن هذا فيما لمعناه **وجود ذهني** وخارجي لا ذهني فقط ثم قد تضمن رد وجه ما قبله وجهه "وقيل" المعنى الموضوع له اللفظ

(١) المنطق، ١٠٤/١

هو "الأعم" من الذهني والخارجي، ونص الأصفهاني على أنه الحق في المفرد فالإنسان مثلا موضوع للحيوان الناطق أعم من أن يكون موجودا في الذهن أو في الخارج والوجود عينا أو ذهنا خارج عن مفهومه زائد على الماهية كما أن كونه واحدا أو كثيرا زائد عليه، وما تقدم من إطلاق الحجر والطائر والإنسان على الجسم الواحد المرئي من بعيد ثم قريب إنما هو باعتبار اعتقاد أنه في نفس الأمر كذلك لا باعتبار أنه موجود في الذهن أو في الخارج قال، وأما المركب الخبري فإنما يفيد حكم المتكلم بأن النسبة بين الطرفين إيجابية أو سلبية واقعة في نفس الأمر وبهذا الاعتبار يحتمل التصديق والتكذيب، وأما." (١)

"ص -١٠١-...حجرا سميناه به فإذا دنونا منه، وعرفنا أنه حيوان لكن ظنناه طائرا سميناه به فإذا ازداد القرب، وعرفنا أنه إنسان سميناه به، وهذا آية على أن الوضع للذهني، وأما في المركب فلأن قام زيد مثلا يدل على حكم المتكلم بأن زيدا قائم، وهو أمر ذهني إن طابق كان صدقا، وإلا كان كذبا لا على قيام زيد في الخارج، وإلا كان صدقا وامتنع كذبه وليس كذلك وأجيب عن الأول بأن اختلاف الاسم لاختلاف المعنى في الذهن لظن أنه في الخارج كذلك لا لمجرد اختلافه في الذهن فالموضوع له ما في الخارج، والتعبير عنه تابع لإدراك الذهن له حسبما هو كذا، وعن الثاني بأنا لا نسلم أنه لو كان موضوعا للخارجي لامتنع الكذب، وإنما يلزم لو كانت إفادته للخارجي قطعية، وهو ممنوع لجواز أن تكون ظنية كالغيم الرطب للمطر فيختلف المدلول مع وجود اللفظ فيكون كذبا ثم يلزم هذا القول أن لا تكون دلالة اللفظ على الموجودات في الخارج مطابقة ولا تضمنا، وأن لا يكون استعماله فيها حقيقة. "وقيل" المعنى الموضوع له اللفظ هو "الخارجي"، وممن عزى إليه هذا أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع والظاهر أن هذا فيما لمعناه **وجود ذهني** وخارجي لا ذهني فقط ثم قد تضمن رد وجه ما قبله وجهه "وقيل" المعنى الموضوع له اللفظ هو "الأعم" من الذهني والخارجي، ونص الأصفهاني على أنه الحق في المفرد فالإنسان مثلا موضوع للحيوان الناطق أعم من أن يكون موجودا في الذهن أو في الخارج والوجود عينا أو ذهنا خارج عن مفهومه زائد على الماهية كما أن كونه واحدا أو كثيرا زائد عليه، وما تقدم من إطلاق الحجر والطائر والإنسان على الجسم الواحد المرئي من بعيد ثم قريب إنما هو باعتبار اعتقاد أنه في نفس الأمر كذلك لا باعتبار أنه موجود في الذهن أو في الخارج قال، وأما المركب الخبري فإنما يفيد حكم المتكلم بأن النسبة بين الطرفين إيجابية أو سلبية واقعة في نفس الأمر وبهذا الاعتبار يحتمل التصديق والتكذيب، وأما." (٢)

---

(١) التقرير والتحبير، ٢٠٨/١

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٢٠٨/٢١

"ص –٨١–...ويقضي بقضايا ويدرك اللونية مجردة ويدرك الحيوانية والجسمية مجردة وحيث يدرك الحيوانية قد لا يحضره الإلتفات إلى العاقل وغير العاقل وإن كان الحيوان لا يخلو عن القسمين وحيث يستمر في نظره قاضيا على الألوان بقضية قد لا يحضر معنى السوادية والبياضية وغيرهما وهذه من عجيب خواصها وبديع أفعالها فإذا رأى فرسا واحدا أدرك الفرس المطلق الذي يشترك فيه الصغير والكبير والأشهب والكميت والبعيد منه في المكان والقريب بل يدرك الفرسية المجردة المطلقة متنزهة عن كل قرينة ليست ذاتية لها فإن القدر المخصوص واللون المخصوص ليس للفرس ذاتيا بل عارضا أو لازما في الوجود إذ مختلفات اللون والقدر تشترك في حقيقة الفرسية

وهذه المطلقات المجردة الشاملة لأمور مختلفة هي التي يعبر عنها المتكلمون بالأحوال والوجوه والأحكام ويعبر عنها المنطقيون بالقضايا الكلية المجردة ويزعمون أنها موجودة في الأذهان لا في الأعيان وتارة يعبرون عنها بأنها غير موجودة من خارج بل من داخل يعنون **خارج الذهن** وداخله ويقول أرباب الأحوال إنها أمور ثابتة تارة يقولون إنها موجودة معلومة وتارة يقولون لا موجودة ولا معلومة ولا مجهولة وقد دارت فيه رؤوسهم وحارت عقولهم والعجب أنه أول منزل ينفصل فيه المعقول عن المحسوس إذ من هاهنا يأخذ العقل الإنساني في التصرف وما كان قبله كان يشارك التخيل البهيمي فيه التخيل الإنساني ومن تحير في أول منزل من منازل العقل كيف يرجى فلاحه في تصرفاته؟!

الفصل الثالث من السوابق: في أحكام المعاني المؤلفة

قد نظرنا في مجرد اللفظ ثم في مجرد المعنى فننظر الآن في تأليف المعنى على وجه يتطرق إليه التصديق والتكذيب كقولنا مثلا العالم حادث والباري." (١)

"أي : قد صارت.

ورد هذا ابن فورك وقال : " ترده الأصول ، والأظهر أنها على بابها والمعنى : كان من القوم الكافرين الذين كانوا في الأرض قبل خلق آدم على ما روي ، وكان في علم الله ".

فصل في بيان بطلان قول أهل الجبر قال القاضي : هذه الاية تدل على بطلان قول أهل الجبر من وجوه : أحدها : أنهم يزعمون أنه لما لم يسجد لم يقدر على السجود ؛ لأن عندهم القدرة على الفعل شرط ، فإن من لا يقدر على الشيء لا يقال : إنه أباه.

وثانيها : أن من لا يقدر على الفعل لا يقال : استكبر بأن لم يفعل ، فإنما يوصف بالاستكبار إذا لم يفعل

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٣٩/٣٠

مع أنه لو أراد الفعل لأمكنه.

وثالثها : قال : " وكان من الكافرين " ولا يجوز أن يكون كافرا بأن لم يفعل ما لا يقدر عليه.

ورابعها : أن استكباره ، وامتناعه خلق من الله فيه ، فهو بأن يكون معذورا أولى من أن يكون مذموما قال : ومن اعتقد مذهبا يقيم العذر لإبليس فهو خاسر الصفقة.

والجواب : يقال له : صدور ذلك عن " إبليس " لا يخلو ، إما أن يكون عن قصد وداع أو لا.

فإن وقع لا عن فاعل ، فكيف يثبت الصانع ، وإن وقع العبد فوقوع ذلك القصد عنه إن كان عن قصد آخر فيلزم التسلسل.

وإن كان لا عن قصد فقد وقع الفعل لا عن قصد.

[أما إن قلت وقع ذلك الفعل عنه لا عن قصد] وداع ، قد ترجح الممكن من غير مرجح ، وهو يسد باب إثبات الصانع ، وأيضا فإن كان كذلك كان وقوع ذلك الفعل اتفاقيا ، والاتفاقي لا يكون في وسعه واختياره ، فكيف يؤمر به وينهى عنه ، وإن وقع عن فاعل هو الله ، فحينئذ يلزمك كل ما أوردته علينا.

فإن قيل : هذا منقوض بأفعال الله – سبحانه وتعالى – فإن التقسيم وارد فيها ليس اتفاقية ولا خبرا ؟ قلنا : الله – تعالى – واجب الوجود لذاته ، وإذا كان كذلك كان واجب الوجود أيضا في صفاته ، وإذا كان كذلك فهو مستغن في فاعليته عن المؤثرات والمرجحات ، إذ لو افتقر لكان محتاجا.

فصل في بيان حال إبليس قال قوم : كان " إبليس " منافقا منذ كان.

وقال آخرون : كان كافرا ، واستدلوا بقوله : " وضكان من الكافرين " ؛ لأن كلمة " من " للتبعيض ، والحكم عليه بأنه بعض الكافرين يقتضي وجود قوم آخرين من الكفار حتى يكون هو بعضا منهم ، ويؤكده ما روي عن أبي هريرة قال : إن الله خلق خلقا من الملائكة ، ثم قال لهم : إني خالق بشرا من طين ؛ فإذا سويته ، ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين.

فقال : لا تفعل ذلك ، فبعث الله عليهم نارا ، فأحرقتهم ، وكان " إبليس " من أولئك الذين أبوا.

وقال آخرون : إن "كان " ها هنا بمعنى " صار " فيكن معنى الآية صار من الذين وقعوا في الكفر بعد ذلك ، وأنه كان من قبل ذلك مؤمنا ، وهذا قول " الأصم " ، وذكر في مثاله قوله تعالى : ﴿المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض﴾ [التوبة : ٦٧] فأضاف بعضهم إلى بعض بسبب الموافقة في الدين ، وأيضا فإن هذه إضافة لفرد من أفراد الماهية إلى تلك الماهية ، وصحة هذه الإضافة لا تقتضي وجود تلك الماهية ،كما أن الحيوان الذي خلقه الله تعالى أولا يصح أن يقال : إنه فرد من أفراد الحيوان ، لا بمعنى أنه واحد

من الحيوانات الموجودة **خارج الذهن** ، بل بمعنى أنهة فرد من أفراد هذه الماهية.

واعلم أنه بتفرع على هذا أن " إبليس " هل كان أول من كفر بالله ؟ والذي عليه الأكثرون أنه أول من كفر بالله.

فصل في بيان أن الأمر كان للملائكة كلهم قال الأكثرون : إن جميع الملائكة كانوا مأمورين بالسجود لآدم ، واحتجوا عليه بوجهين : الأول : أن لفظ الملائكة صيغة جمع ، وهي تفيد العموم ، لا سيما وقد أكدت بأكمل وجوه التوكيد في قوله : "كلهم أجمعون ".

الثاني : أن استثناء " إبليس " منهم ، واستثناء الشخص الواحد منهم يدل على أن من عدا ذلك الشخص يكون داخلا في ذلك الحكم ، ومن الناس من أنكر ذلك ، وقال : المأمور بهذا السجود هم ملائكة الأرض ، واستعظم أن يكون أكابر الملائكة مأمورين بذلك.

وأما الحكماء فإنهم يحملون الملائكة على الجواهر الروحانية ، وقالوا : يستحيل أن تكون الأرواح السماوية منقادة للنفوس الناطقة ، والكلام في هذه المسألة مذكور في العقليات.

جزء : ١ رقم الصفحة : ٤٦٣

الجملة من قوله : ﴿وقلنا ياآدم اسكن أنت وزوجك الجنة﴾ معطوفة على جملة " إذ قلنا " لا على " قلنا " وحده لا خلاف زمنيهما.

و " أنت " توكيد للضمير المستكن في " أسكن " ليصح العطف عليه " وزوجك " عطف عليه ، هذا هو مذهب البصريين ، أعني اشتراط الفعل بين المتعاطفين إذا كان المعطوف عليه ضميرا مرفوعا متصلا ، ولا يشترط أن يكون الفاصل توكيدا ؛ بل أي فصل كان ، نحو : ﴿مآ أشركنا ولا آباؤنا﴾ [الأنعام : ١٤٨]. وأما الكوفيون فيجيزون ذلك من غير فاصل ؛ وأنشدوا : [الخفيف] ٣٨٨ - قلت إذ أقبلت وزهر تهادى ".[١]

"وأما المتكلمون، فإنهم يقولون : إن كل ممكن أو كل محدث، أو كل مخلوق، فهو إما متحيز، وإما قائم بمتحيز، وكثير منهم يقول : كل موجود إما متحيز، وإما قائم بمتحيز، ويقولون : لا يعقل موجود إلا كذلك، كما قاله طوائف من أهل الكلام والنظر، ثم المتفلسفة .كابن سينا وأتباعه، والشهرستانى والرازي وغيرهم . لما أرادوا إثبات موجود ليس كذلك، كان أكبر عمدتهم إثبات الكليات كالإنسانية المشتركة، والحيوانية المشتركة، وإذا كانت هذه لا تكون كليات إلا في الذهن، فلم ينازعهم الناس في ذلك، وإنما

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل ـ موافق للمطبوع، ص/١٤٤

نازعوهم في إثبات موجود **خارج الذهن** قائم بنفسه، لا يمكن الإحساس به بحال، بل لا يكون معقولا .
وقالوا لهم : المعقول ما كان في العقل، وأما ما كان موجودا قائما بنفسه، فلابد أن يمكن الإحساس به، وإن لم نحس نحن به في الدنيا، كما لا نحس بالجن والملائكة وغير ذلك؛ فلابد أن يحس به غيرنا كالملائكة والجن، وأن يحس به بعد الموت، أو في الدار الآخرة، أو /يحس به بعض الناس دون بعض في الدنيا، كالأنبياء الذين رأوا الملائكة وسمعوا كلامهم .
وهذه الطريقة . وهو أن كل قائم بنفسه يمكن رؤيته . هي التي سلكها أئمة النظار . كابن كلاب وغيره . وسلكها ابن الزاغوني وغيره . وأما من قال : إن كل موجود يجوز رؤيته أو يجوز أن يحس بسائر الحواس الخمس . كما يقوله الأشعري وموافقوه كالقاضي أبي يعلى، وأبي المعالي وغيرهما . فهذه الطريقة مردودة عند جماهير العقلاء، بل يقولون : فسادها معلوم بالضرورة بعد التصور التام، كما بسط في موضعه .
(١) ".

" قال المرادي في ' شرح ألفيته ' : (وأقول : تفرقة الواضع بين ' أسامة ' و ' أسد ' في الأحكام اللفظية ، يؤذن بفرق من جهة المعنى . ومما قيل في ذلك : إن ' أسدا ' وضع ليدل على شخص معين ، وذلك الشخص لا يمتنع أن يوجد منه أمثاله ، فوضع على [الشياع] في جملتها / ووضع ' أسامة ' لا بالنظر إلى شخص ، بل على معنى الأسدية المعقولة ، التي [لا يمكن] أن توجد **خارج الذهن** ، بل هي موجودة في النفس ، ولا يمكن أن يوجد منها اثنان أصلا في الذهن ، ثم صار أسامة يقع على الأشخاص ، لوجود ماهية ذلك المعنى المفرد الكلي في الأشخاص . والتحقيق في ذلك أن نقول : اسم الجنس : هو الموضوع للحقيقة الذهنية من حيث هي هي ، فاسم أسد موضوع للحقيقة من غير اعتبار قيد معها أصلا ، وعلم الجنس كأسامة موضوع للحقيقة باعتبار حضورها الذهني الذي هو نوع تشخيص لها مع قطع النظر عن أفرادها ، ونظيره المعرف باللام التي للحقيقة والماهية . وبيان ذلك : أن الحقيقة الحاضرة في الذهن وإن كانت عامة بالنسبة إلى أفرادها فهي باعتبار حضورها فيه أخص من مطلق الحقيقة ، فإذا استحضر الواضع صورة الأسد فإن هذه الصورة واقعة لهذا الشخص في زمان ، ومثلها يقع في زمان آخر وفي ذهن آخر ، والجميع يشترك في مطلق صورة

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (التفسير)، ٣٣٧/٥

." (١)

"التقسيم الثالث: إن المعاني باعتبار أسبابها المدركة لها ثلاثة محسوسة ومتخيلة ومعقولة. ولنصطلح على تسمية سبب الإدراك قوة فنقول في حدقتك معنى تتميز به الحدقة عن الجبهة حتى صرت تبصر به، وإذا بطل ذلك من الأعمى بطل الإبصار، والحالة التي تدركها عند الإبصار شرطها وجود المبصر. فلو انعدم المبصر بقيت صورته في دماغه وتلك الصورة لا تفتقر إلى وجود المتخيل وعدمه لا ينفي الحالة المسماة تخيلا وينفي الحالة المسماة إبصارا، ولما كنت تحس في التخيل في دماغك لا في فخذك وبطنك فاعلم أن في هذا الدماغ غريزة وصفة بها تهيأ للتخيل وبها باين البطن والفخذ كما باينت العين الجبهة والعقب في الإبصار بمعنى اختص به لا محالة. والصبي في أول نشؤه تقوى به قوة الإبصار دون قوة التخيل. ولذلك إذا أولع بشيء فغيبته عنه وشغلته بغيره اشتغل به، وربما يحدث في الدماغ مرض يفسد القوة الحافظة للخيال ولا يفسد الإبصار فيرى الشيء، ولكن كلما يغيب عن عينه فينساه، وهذه القوة تشارك البهيمة فيها الإنسان، ولذلك مهما رأى الفرس الشعير تذكر صورته التي كانت له في دماغه فعرف أنه موافق وأنه مستلذ لديه فبادر إليه، ولو كانت الصورة لا تثبت في خياله لكانت رؤيته له ثانيا كرؤيته له أولا، حتى لا يبادر إليه ما لم يجده بالذوق مرة أخرى ثم فيك قوة ثالثة شريفة بها يباين الإنسان البهيمة تسمى عقلا، ومحله إما دماغك أو قلبك وعند من يرى النفس جوهرا قائما بذاته غير متحيز محله النفس ولها أعني قوة العقل إدراك وتأثير بالتخيلات مباين لإدراك التخيل مباينة اشد من مباينة إدراك التخيل لإدراك البصر، إذ لم يكن بين التخيل والإبصار فرق إلا أن وجود المبصر وحضوره كان شرطا لبقاء الإبصار ولم يكن شرطا لبقاء التخيل، وإلا فصورة الفرس تدخل في الإبصار مع قدر مخصوص ولون مخصوص وبعد منك مخصوص، ويبقى في التخيل ذلك القدر وذلك البعد وذلك الشكل والوضع، حتى كأنك تنظر إليه ولعمري فيك قوة رابعة تسمى المفكرة شأنها أنها تقدر على تفصيل الصور التي في الخيال وتقطيعها وتركيبها وليس لها إدراك شيء آخر، ولكن إذا حضر في الخيال صورة الإنسان قدر أن يجعله بنصفين فيصور نصف إنسان، وربما ركب شخصا نصفه من إنسان ونصفه من فرس، وربما صور إنسانا يطير إذ ثبت في الخيال صورة الإنسان وحده وصورة الطيران وحده، وهذه القوة تجمع بينهما كما تفرق نصفي الإنسان وليس في وسعها البتة اختراع صورة لا مثال لها في الخيال، بل كل تصرفاتها بالتفريق والتأليف في الصورة الحاصلة في الخيال. والمقصود أن مباينة إدراك العقل الأشياء لإدراك التخيل أشد من مباينة التخيل للإبصار، إذ ليس للتخيل أن يدرك المعاني

---

(١) التحبير شرح التحرير، ١/٣٤٦

المجردة العرية عن القرائن العربية التي ليست داخلة في ذاتها، أعني الذي ليست ذاتية لها كما سبق. فإنك لا تقدر على تخيل السواد إلا في مقدار مخصوص من الجسم ومعه شكل مخصوص من الجسم ووضع مخصوص منك بقرب أو بعد. ومعلوم أن الشكل غير اللون والقدر غير الشكل، فإن المثلث له شكل واحد صغيرا كان أو كبيرا، و إنما إدراك هذه المفردات المجردة ليس إلا بقوة أخرى اصطلحنا على تسميتها عقلا فيدرك ويقضي بقضايا ويدرك اللونية مجردة ويدرك الحيوانية والجسمية مجردة، وحيث يدرك الحيوانية قد لا يحضره التفات إلى العاقل وغير العاقل، وإن كان الحيوان لا يخلو عن القسمين، وحيث يستمر في نطره قاضيا على الألوان بقضية قد لا يحضره معنى السوادية والبياضية و غيرهما، وهذا من عجيب خواصهما وبديع أفعالهما، فإذا رأى فرسا واحدا أدرك الفرس المطلق الذي يشترك فيه الصغير والكبير والأشهب والكميت والبعيد منك في المكان والقريب، بل يدرك الفرسية المجردة المطلقة منزها عن كل قرينة ليست ذاتية له. فإن القدر المخصوص واللون المخصوص ليس للفرس ذاتيا بل عارضا أو لازما في الوجود، إذ مختلفات القدر واللون تشترك في حقيقة الفرسية. وهذه المطلقات المجردة الشاملة لأمور متخيلة هي التي يعبر عنها المتكلمون بالوجوه أو الأحوال أو الأحكام، ويعبر عنها المنطقيون بالقضايا الكلية المجردة، ويزعمون أنها موجودة في الأذهان لا في الأعيان. وتارة يعبرون عنها بأنها غير موجودة في خارج بل في داخل يعني خارج الذهن وداخله. ويقول أرباب الأحوال أنها أمور ثابتة ثم." (١)

"أولا: أنه يرد أن يبين الحقيقة والحقيقة إنما تفهم من المفردات لا من الجمع لأن المفرد هو الذي يدل على حقيقة الشيء والجمع هو الذي يدل على الأفراد الجمع هو الذي يدل على الأفراد والمفرد يدل على حقيقة الشيء وجود الحقائق هل هو ذهني أم خالد؟ وجود الحقائق هل هو زهني أم خالد خالد يعني أين ما هو في أوربا أين خالد لماذا خالد الذهن في الداخل والخارج في مجالس العلم إذا قيل داخل وخارج داخل الذهن وخارج الذهن هذا المراد فإذا قيل الحقيقة يدل عليها بالمفردات إذا أردت أن تعرب الحقيقة فاتي بلفظ مفرد وأما الجمع فإنما مدلوله الذي هو الأفراد يكون خارجا الذهن هنا أراد أن يبين حقيقة أصول والأصول تدل على الأفراد التي خارج هي خارج الذهن إذن يمتنع تعريف الأصول من جهة بيان حال حقيقتها فعدل عن الجمع إلى المفرد لينتقل الطالب من المفرد إلى الجمع لأن من عرف المفرد عرف الجمع بداهة لماذا لأن الحقيقة وجودها وجود الذهن وهي موجودة في الخارج في ذهن أفراده فكما سبق معنا مرارا إذا قلنا الإنسان ما هو الإنسان على المشهور؟ حيوان ناطق هذا وجوده زهني ليس عندنا

---

(١) محك النظر، ص/٧

حيوان ناطق ليس بزيد ولا عمرو وإنما هو موجود في الذهن في الذهن فقط وجوده في **خارج الذهن** في ضمن الأفراد فكل واحد قد منكم قد وجدت فيه هذه الحقيقة إذن لما قيل الأصل ما بني عليه غيره وجوده **وجود ذهني** أما في الخارج فهو موجود في ذهن أفراد ولذلك نقول: عدل الناظم هنا عن تعريف الجمع إلى ذكر المفرد لأن الأصل في ذكر الحقائق هو المفرد والجمع إنما يدل على الأفراد ووجودها الخارجي (فالأصل) الذي هو مفرد جزء الأول وإن لم يكن جزءا حقيقيا تنبه لهذا الأصل ليس جزءا حقيقيا والجزء الحقيقي هو لفظ أصول (فالأصل) الذي هو مفرد جزء الأول لدلالته على الحقيقة دون الجمع أتى به الناظم رحمه الله (ما عليه غيره بني) الأصل له معنى اصطلاحي ومعنى لغوي المعنى اللغوي أشهر ما قيل فيه ما ذكره الناظم هنا (ما عليه غيره بني) وأصل التركيب ما بني عليه غيره وإنما قدم وأخر من أجل النظم ما بني عليه غيره (ما) أي: شيء بني عليه غيره قالوا: كأساس الجدار أساس الجدار أصله الجدار الذي بني عليه الجدار أما تبنى قواعدا تحت البيوت هذه تسمى أصولا قواعد أصول الجدار قد بني على هذه القاعدة نقول: ما بني عليه غيره أصل للمبني إذن عندنا مبني وعندنا مبني عليه ما هو الأصل؟ الأصل هو المبني عليه والمبني هذا يسمى سمى فرعا إذن (فالأصل ما) أي: شيء محسوس بني عليه غيره كأساس أو كأصل الجدار أي: أساسه الذي بني عليه وأصل الشجرة أي جذعها الذي هو داخل في الأرض قد قامت ساقها عليه هذا يسمى أصلا هذا هو المشهور ولكن هنا إذا قلنا شيء محسوس وقلنا: أصول الفقه والفقه هذا أمر معقول أو محسوس أمر معقول لأنه أمر عقلي فهم ذهن فكيف يبنى المعقول على المحسوس كيف يبنى المعقول على المحسوس أجيب بأن الأصح أنه لغة يعمم فيشمل الحسي والعقل فحينئذ نقول: (ما) يعني: شيء محسوس كأصل الجدار أي: أساسه أو معقول كبناء المدلول على الدليل والمعلول على العلة لأن الحكم مبني على." (١)

"وهو من عوارض المباني قلنا: عوارض جمع عارض والمراد به الذي يجيء ويذهب كالمال يسمى عرضا لأنه يأتي ويذهب يجيء ويذهب ﴿((((((((عرض الدنيا والله يريد الآخرة﴾ [الأنفال:٦٧] إذن الذي يوصف بكونه عاما هو اللفظ باعتبار مفهومه وليس المراد وصف اللفظ لذات اللفظ ليس المراد بأن إذا قيل كل عام هل المراد لفظ كل دون المعنى يوصف بالعموم؟ الجواب: لا، وإنما كل لفظ باعتبار معناه الشمولي لتحقق معنى العام أنه شامل أو أمر واحد لمتعدد نقول: هو من حيث المعنى عام ويوصف اللفظ باعتبار المعنى لأنه عام ولذلك قال: العموم بمعنى الشركة في المفهوم. العموم هكذا قال ابن النجار العموم

---

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ١٦/٢

بمعنى الشركة في المفهوم فإذا قيل كل عام لفظ كل عام وجميع نقول: الشركة أين وقعت؟ في لفظ كل أو فيما دل عليه كل؟ فيما دل عليه كل حينئذ الشمول والتناول والاستغراق إنما وقع لمدلول كل ولذلك نقول: العموم بمعنى الشركة في المفهوم لا بمعنى الشركة في اللفظ هو الذي يقال فيه إنه من عوارض الألفاظ الحقيقة إجماعا يعني: يوصف اللفظ بكونه عاما إجماعا وأما ما ذكرناه بالأمس قول السيوطي رحمه الله: يقال للمعنى أخص وأعم. نقول: هذا من قبيل المجاز الخاص والعام به لفظ اتسم هذا حقيقة إجماعا إذن يوصف اللفظ بكونه عاما حقيقة بالإجماع بمعنى أن كل لفظ عام يصح شركة الكثيرين في معناه إذا قيل هذا لفظ عام معناه أنه يصح شركة الكثيرين في معناه لماذا؟ لأنه في الأصل هو مستغرق لم؟ لجميع ما يصلح له لا أنه يسمى عاما حقيقة إذ لو كانت الشركة فيه مجرد الاسم لا في مفهومه لكان مشتركا معه والحاصل أن بعض الأصوليين قال: إذا قيل لفظ كل عام أو هذا اللفظ عام المراد به اللفظ لذاته. نقول: لا، ليس بصواب بل اللفظ باعتبار مفهومه إذ لا انفكاك عندنا بين اللفظ والمعنى لأن الشمول والأفراد إنما هي في مدلول اللفظ إذا قيل: المشرك. مدلوله الاتصاف بالشرك أليس كذلك؟ هذا هو المدلول ذات متصفة بشرك فحينئذ نقول: هذا اللفظ المشرك من حيث هو وجوده في الذهن لأنه كلي فلا بد له من أفراد فحينئذ وقعت الشركة في ماذا؟ في المفهوم الذي وجد في ضمن أفراده في الخارج والكلام في الأفراد التي خارج الذهن لا في المفهوم الذهني حينئذ نقول: لو كانت الشركة في مجرد الاسم لا في مفهومه لكان مشتركا لا عاما فبطل القول بأن العموم من عوارض الألفاظ لذاتها وذكر الزركشي رحمه الله قال: من عوارض الألفاظ - يعني: العموم من عوارض الألفاظ حقيقة. - بمعنى وقوع الشركة في المفهوم لا بمعنى الشركة في اللفظ والمراد وصفه به باعتبار معناه الشامل للكثيرين إذن تبين أن مرادهم بأن العموم وصف للألفاظ حقيقة ليس لذات الألفاظ فحسب دون المعاني وإنما اللفظ باعتبار معناه لأن الشركة والشمول والتناول والاستغراق إنما هو باعتبار المعنى لا باعتبار اللفظ من حيث هو إذ لا فصل بين اللفظ ومعناه، إذن عرفنا أن ماذا؟ أن العموم وصف للألفاظ حقيقة هل يوصف المعنى لكونه عاما؟ السيوطي يقول: يقال للمعنى أخص وأعم.." (١)

"مثل ماذا؟ الأعلام الشخصية نقول: الأعلام الشخصية هذه تدل على شيء واحد ولا تتناول شيئين فصاعدا فزيد لا يتناول شيئين فصاعدا يرد عليك إشكال تعدد الأسماء زيد وزيد وزيد تجيب بما ذكرناه سابقا أنه من قبيل اللفظ المشترك أو الاشتراك اللفظي وضابط الاشتراك اللفظي أنه ما تعدد وضعه ومعناه

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ٢/٢٩

واتحد فيه اللفظ بخلاف الاشتراك المعنوي عندنا اشتراكان: اشتراك لفظي وهذا الذي ذكرناه، الاشتراك المعنوي لأنه يرد إشكال نقول: زيد وزيد وزيد قلنا: متعدد المعنى والوضع. طيب إنسان هذا إنسان وهذا إنسان وهذا إنسان هل هو مثل زيد زيد زيد؟ نقول: لا، لماذا؟ لأن الإنسانية هذا مصدر صناعي محدث لأن الإنسانية متحدة هي التي في هذه الذات هي عينها التي في الذات هي التي في الذات إذن اتحد المعنى اتحد اللفظ واتحد المعنى واتحد الوضع هذا نسميه ماذا؟ جنس نسميه اشتراكا معنويا إذن الاشتراك نوعان: اشتراك لفظي، واشتراك معنوي. هذا أخذناه كله في المنطق.

فمفهم اشتراك اللفظي كأسد ** وعكسه الجزئي

لكن نعيده للاختصار حينئذ نقول: الاشتراك نوعان: اشتراك لفظي، واشتراك معنوي.

الاشتراك اللفظي: ما تعدد معناه ووضعه واتحد لفظه. ثلاثة أشياء معنى، ولفظ، ووضع الاشتراك اللفظي اختلف وتعدد المعنى واختلف وتعدد الوضع اشترك في اللفظي فقط والاشتراك المعنوي اتحد في الجميع كلها متحدة المعنى واحد حينئذ إنسانية هذا هي عينها إنسانية هذا هي عينها إنسانية هذا فالإنسان نقول: حيوان ناطق. الحيوانية الناطقية التي في مسمى زيد هي عينها التي في مسمى خالد حينئذ لا فرق لم يتعدد المعنى الإنسان هو إنسان ولذلك هو وجوده في الذهن فقط لا وجود له في الخارج وإنما يوجد في ضمن أفراده ليس عندنا شيء نقول: هذا إنسان وليس بخالد ولا عمرو ولا إلى آخره يوجد؟ لا يوجد مثل النوم هل تقول: هذا نوم وليس بخالد ولا عمرو يوجد؟ ما يوجد هذه صفات لا وجود لها إلا في محلها عرض لا يقوم بذاته الأجناس كذلك وجودها **وجود ذهني** إذن نقول: (لا يعم أكثرا) يعني: لا يتناول هذا اللفظ الخاص ولا يستوعب ولا يستغرق أكثر من واحد وإنما يدل على شيء واحد كالنكرة في سياق الإثبات جاء رجل ومثله علم الشخص وعلم الشخص هذا يقال إنه شخص الخاص كما سبق معنا أن أعم العام ما هو؟ عام لا أعم منه ما هو؟ واحد يجيب أسمع بودن واحدة. المعلوم هذا أعم العام قالوا: لا أعم منه. على قول وقيل المذكور لا أعم من المعلوم لأنه يشمل الموجود والمعدوم هل هناك أخص ما يطلق عليه إنه أخص ولا أخص منه؟ قالوا: نعم علم الشخص لا يتناول غيره أبدا هذا النوع الأول مما هو خاص باعتبار اللفظ (لا يعم) يعني: لا يتناول. (أكثرا) الألف هذه للإطلاق (من واحد أو عم) (أو) للتنويع والتقسيم وهذا جائز خلافا لابن مالك رحمه الله أنكر كون أو تأتي للتنويع والتقسيم وجماهير أهل اللغة وأهل العلم على جوازها.

وأنكر التقسيم في التسهيل

هكذا يقول السيوطي

وأنكر يعني: ابن مالك رحمه الله في التسهيل هذا قرينة على أنه ابن مالك.." (١)

"إذن ما هو المطلق؟ نقول: المطلق هو اللفظ الدال على الماهية بلا قيد اللفظ الدال لفظ هذا جنس يشمل المفيد وغير المفيد، الدال يعني: ذو الدلالة إذن يدل على ماذا مفهوم اللفظ الذي يوصف بكونه مطلقا مفهومه الماهية والماهية قلنا هذا المراد به الذات أو إن شئت قل الحقيقة التي هي الأمر الذهني التي يعبر عنها بالحقائق الذهنية ماهية، ماهية هذا مصدر اصطناعي لماذا؟ لأنه يقال: ما حقيقة الإنسان؟ فيقال: حيوان ناطق ما حقيقة الفرس فيقال: حيوان صاه، الذي وقع جوابا لماهية هو الماهية وهو الحقيقة إذن ماهية هذا مصدر صناعي مأخوذ من التركيب ما استفهام هية ضمير فقيل: ماهية لماذا ماهية؟ المراد بالماهية الحقيقة وهذه الحقيقة كما قلنا الإنسان حقيقته ماذا؟ حيوان ناطق، حيوان ناطق هو هذا الذي يعبر عنه بالماهية رجل قلنا له ماهية له حقيقة كل ذكر بالغ من بني آدم نقول: هذا يسمى ذكرا إذن حقيقة لفظ ذكر كل ذكر أو كل حقيقة لفظ الرجل كل ذكر من بني آدم بالغ هذه الحقيقة وجودها **وجود ذهني وجود ذهني** قوله: بلا قيد. هذا احتراز عن المعرفة، واحتراز عن النكرة لأن اعتبار الشيء من حيث هو هذا المراد بلا بقيد، بلا قيد يعني: الدال على الماهية من حيث هي يعني: لا باعتبار قيد لأن الماهية قد تقيد بالدلالة على فرد معين في الذهن وقد تدل أو تقيد بقيد بفرد معين في الخارج، وقد تقيد بفرد غير معين في الخارج، هذه كم ثلاثة اللفظ الدال على الماهية من حيث هي إذن لم تقيد بشيء، بلا قيد قلنا: هذا أخرج المعرفة لماذا لأن المعرفة لفظ دال على الماهية لكن بقيد الوحدة يعبر عنها الوحدة المعينة لكن في الخارج وأخرج أيضا النكرة لأنها تدل على الماهية المقيدة بالوحدة غير المعينة في الخارج لأن زيد هذا يدل على ماذا يدل على ذات مشخصة والرجل يدل على ماذا على معين أو غير معين؟ علم معين، ورجل يدل على فرد غير معين هذا باعتبار ماذا باعتبار الخارج إذا الرجل بأل دل على فرد معين في الخارج، رجل دل على فرد غير معين في الخارج هذان المعرفة والنكرة أخرجهما بقوله: بلا قيد. فحينئذ المطلق ينظر إليه باعتبار حقيقته الذهنية بلا قيد في الخارج يعني: لا يعين له فرد يوجد في ضمنه تلك الحقيقة لكن سبق معنا أن الحقيقة ذهنية لا يمكن أن توجد في الخارج إلا في ضمن فرد من أفرادها أو أفراد إذن على هذا نقول: كيف يخرج قوله: بلا قيد. النكرة وهي تدل على الماهية ولكن بشرط وقيد الوحدة غير المعينة كذلك

---

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ٦/٣٢

المطلق يدل على الماهية لكن من حيث هي باعتبارها في الذهن لا باعتبار الخارج يعني: في فرد معين أو غير معين لكن هل يمكن أن يوجد المطلق لا في فرد؟ نقول: هذا ممتنع." (١)

"والخبر هو واحد الأخبار لأنه ذكره جمعا ثم أفرده لأنه لا يمكن ولا يتصور أن تحد الأخبار وإنما الذي يحد الخبر لماذا؟ لأن الأخبار جمع والجمع آحاد وأفراد والأفراد لا وجود لها في الذهن وإنما وجودها خارجي والخبر واحد مفهومه شيء معين واحد وهذا وجوده بالذهن لا في الخارج واضح فحينئذ لا بد من إذا شيء إذا ذكر جمعا فأراد أن يعرفه فلا بد أن يأتي بمفرده لو قال كلمات ثم يجب عليه أن يقول والكلمة قول مفرد ولا يصح أن يقال والكلمات قول مفرد لأن قول المفرد هذا وجوده ذهني لا وجود له في الخارج لأنه حد وحقيقة الحد وجودها ذهني لأنها من قبيل الكليات الذهنية هذه وجودها في الذهن وأما الأفراد هي التي توجد في الخارج والذي يقبل الجمع هو الأفراد التي وجدت في **خارج الذهن** ولذلك قال الخبر هو اللفظ المفيد هذا حد ماذا؟ حد الكلام

كلامنا لفظ مفيد كاستقم

إن الكلام عندنا فلتستمع**لفظ مركب مفيد قد وضع

لفظ مركب اللفظ المفيد هو حقيقة الكلام إذن اللفظ المفيد لماذا أخذه جنسا في حد الخبر لأن الخبر نوع من أنواع الكلام فناسب أن يأخذ الأعم وهذه القاعدة دائما في باب الحدود أن يؤتى بالجنس والجنس يكون أعم من المحدود تقول الكلمة قول مفرد القول أعم من الكلمة الكلام هو اللفظ المركب الكلام اللفظ ما العلاقة بين الكلام واللفظ العموم والخصوص المطلق فيكون اللفظ أعم مطلقا من الكلام كذلك الخبر هو اللفظ المفيد وأراد به المركب الكلامي المركب التركيبي المركب الكلامي حينئذ لزم أن يكون أعم من المحدود إذ الخبر نوع من نوعي الكلام لأن الكلام ينقسم عند أرباب البيان إلى قسمين خبر وإنشاء ولا ثالث لهما.

محتمل للصدق والكذب الخبر**وغيره الإنشاء ولا ثالث قر

يعني استقر القول على هذا قر بمعنى استقر هنا حينئذ نقول القسمة ثنائية الخبر هو اللفظ المفيد اللفظ المفيد هذا هو حد الكلام وشرحناه في موضعه اللفظ المفيد هذا يشمل نوعي الكلام اللفظ المفيد كأنه قال الخبر هو الكلام المحتمل الكلام جنس واللفظ المفيد جنس فحينئذ جعل هذا اللفظ المركب مركب توصيفي هذا اللفظ المفيد مركب توصيفي جعل كالجنس في الحد فشمل نوعي الكلام لأنه هو حقيقة

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ٤/٣٥

مفهوم الكلام فدخل فيه الخبر ودخل فيه الإنشاء أراد أن يخرج الإنشاء فقال:

المحتمل** صدقا وكذبا

ما احتمل الصدق والكذب هذا هو حقيقة الخبر وهو نوع من الكلام فقوله محتمل صدقا وكذبا أخرج الإنشاء لأن الإنشاء لا يحتمل الصدق ولا الكذب لماذا لأنه شيء لم يقع والذي وقع هو الذي يحتمل الصدق والكذب ومرادهم بالصدق مطابقة الواقع وهذا وهذا أقوله كله الكلام باختصار لأنه شرح في أو سيشرح في الجوهر المكنون المقصود بالصدق مطابقة الواقع وبالكذب عدم مطابقة الواقع والذي يطابق الواقع هي النسبة المفهومة من الكلام النسبة الكلامية قام زيد ثبوت قيام زيد هل طابق الواقع بالفعل بأن زيدا قد قام؟ فيقال إن طابق حينئذ تقول هذا الكلام صدق وإن لم يطابق حينئذ تقول هذا الكلام كذب لأنه لم يطابق الواقع هذا مرادهم بالصدق والكذب

تطابق الواقع صدق الخبر**وكذبه عدمه في الأشهر." (١)

"ومثله أي: مثل الواجب الذي لا يعتد أو لا يثاب على فعله ومثله الترك لما يحرم يعني: المحرم من غير قصد ذا الذي هو الامتثال نعم مسلم يعني: نعم هو مسلم من الإثم لا إثم برأت الذمة لأن المراد من ترك المحرمات البعد عنها أن لا يرتكبها أن لا يفعلها أن لا يتلبس بها وقد حصل هذا لكن الثواب مرتب على أن هذا الترك لا يكون إلا بنية القربة إلى الله عز وجل، فالواجب المحكوم بالثواب قصدا في فعله في فعله يعني: على فعله الضمير يعود إلى (أل) أين (أل) المحكوم إلى (أل) وهذا من الأدلة على أن (أل) اسمية (أل) الموصولة فيها خلاف عند النحاة هل هي اسمية أم حرفية؟ والصواب أنها اسمية ومن الأدلة عود الضمير عليه وقد أورد السيوطي مثالا لهذه قد أفلح المتقي ربه يعني: الذي اتقى ربه الضمير يعود إلى (أل) وعود الضمير لا يكون إلا على الأسماء فالصحيح أن (أل) اسمية ولا ليست حرفية وهي من صيغ العموم عند الأصوليين ﴿((((أفلح المؤمنون (((﴾ [المؤمنون:١] يعني: أفلح كل مؤمن. من أين أخذنا كل هذه؟ (أل) هذه من صيغ العموم قد أفلح كل مؤمن هذا الأصل.

فالواجب المحكوم بالثواب ** في فعله

يعني: في إيقاعه والإتيان به في فعله يعني: في إيقاعه. هذا لا بد من التأويل في فعله يعني: في فعل الواجب أو الشيء المحكوم عليه بأنه واجب فعل الواجب الواجب قلنا: هو وصف لفعل المكلف. فعل فعل المكلف هل يضاف الشيء إلى نفسه؟ الأصل في المضاف والمضاف إليه التغاير الأصل أنهما متغايران

---

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ١٣/٤٢

ولذلك يمتنع إضافة الأعلام.

ولا يضاف اسم لما به اتحد ** معنى، وأول موهما إذا ورد

هكذا قال ابن مالك.

ولا يضاف اسم لما به اتحد ** معنى إذا اتحد المضاف والمضاف إليه معنى هذا لا يضاف وأول موهما يعني: إذا ورد من كلام العرب ماذا تصنع تخطئهم تقول: هذا خطأ؟ يقول: لا، لا بد من التأويل طردا للقاعدة في فعله يعني: في فعل فعل المكلف هذا لا يتصور لا بد من وجود معنى يغاير بين المضاف والمضاف إليه أحسن ما يحمل عليه في فعله أن يكون المضاف بمعنى التأثير والمضاف إليه بمعنى الأثر وفرق بين التأثير والأثر وإن لم يكن بينهما فرق في الخارج لأن التأثير هذا وجوده **وجود ذهني** فاعتبار المعنى أو المفارقة بين المضاف والمضاف إليه أمر ذهني فحينئذ جاز إضافة الفعل إلى الواجب والله أعلم. (بالثواب ** في فعله) هذا القسم الأول (والترك بالعقاب) يعني: المحكوم بالعقاب في الترك هذا معطوف على قوله: (فعله). الترك معطوف على قوله: (فعله) (بالعقاب) هذا متعلق بقوله: (المحكوم). والعقاب المراد به التنكيل على المعصية.

ومن عصاك فعاقبه معاقبة ** تنهى الظلوم ولا تقعد على ضمد." [1]

"(فعلم شخص) ﴿كجعفر، علم رجل، وخرنق علم امرأة﴾ ولذلك علم الشخص هذا موضوع للماهية، لكن بقيد التشخص الخارجي، وحينئذ (زيد) هذا موضوع لأي شيء؟ لإنسان، موضوع علم لشخص إنسان، وحينئذ نقول: الحقيقة الذهنية موجودة في الذهن، لكن لوحظ فيها هذا الفرد الخارجي، يعني: وضع لشيئين: أولا: للحقيقة الذهنية التي هي الذات، ثانيا: مراعاة لوجودها في الخارج، يعني لم يقطع النظر عن الأفراد في الخارج، هذا يسمى ماذا؟ يسمى علما شخصيا، وحينئذ قوله: (فإن) الفاء للتفريع أو فصيحة، (فإن كان التعيين) المأخوذ في حد العلم، (خارجيا) يعني: حصل التعيين والتجزئة والتشخيص في الخارج يعني **خارج الذهن**، (فعلم شخص، وإلا) وإن لم يكن التعيين خارجيا، بل كان ذهنيا حينئذ فهو علم جنس، (وإلا) يعني ﴿وإن لم يكن التعيين خارجيا وإن لم يكن التعيين خارجيا بأن لم يوضع على شخص موجود في الخارج، وإنما وضع للماهية بقيد الشخص الذهني﴾ (فجنس) فعلم جنس، وحينئذ كل منهما وضع للماهية المعتبرة في الذهن، لكن علم الشخص لوحظ فيه الفرد الخارجي، وعلم الجنس لم يلاحظ فيه الفرد الخارجي، وإنما وضع للماهية، وحينئذ يرد السؤال ما هو؟ يرد السؤال: دلالة العلم الشخصي على الفرد الخارجي دلالة

---

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ١٣/٨

مطابقة، ودلالة علم الجنس على الفرد الخارجي دلالة التزام، لماذا؟ لأن المعاني الذهنية الكلية لا توجد في الخارج إلا في ضمن أفرادها، فيلزم من وجوده في الخارج ماذا؟ أن يوجد في شخص، لكن هذا الشخص هل هو معين؟ الجواب: لا. إذا قال: ﴿بأن لم يوضع على شخص موجود في الخارج، وإنما وضع للماهية بقيد الشخص الذهني﴾ فهو كلي شائع.

(ف) ﴿علم﴾ (جنس)، قال: ﴿كأسامة، فإنه علم على الأسد لكن بقيد تشخص ماهيته في ذهن الواضع﴾ فهو صالح لكل أسد.

﴿وكذلك ثعالة على الثعلب، فإن كلا منهما﴾ يعني: أسامة وثعالة ﴿لم يوضع على واحد من جنسه بعينه. فتشمل الماه ية كل أفراد الجنس، ولا يختص ذلك بما لا يؤلف من الوحوش﴾ هذا فيه رد على من خصه بما يؤلف. على كل هو عام، سواء كان فيما يؤلف أو فيما لا يؤلف، المراد هنا: أن كلا منهما وضع للماهية الذهنية، لكن علم الشخص بالتشخص في الخارج، وعلم الجنس دون ذلك.

قال: (والموضوع للماهية) إذا: شرع في شيء آخر وهو اسم الجنس.

إذا نقول: الفرق بين علم الشخص وعلم الجنس: أن علم الشخص موضوع للحقيقة بقيد التشخص الخارجي، وعلم الجنس موضوع للماهية بقيد التشخص الذهني لا الخارجي، لكن لا يوجد في الخارج إلا في ضمن فرد من أفراده، فدلالته حينئذ عليه دلالة التزام وليست دلالة مطابقة.

ثم شرع في بيان ما يشتبه بعلم الجنس وهو اسم الجنس، علم الشخص وعلم الجنس." [١]

"﴿وإن علم الجنس الذي هو أسامة موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن﴾ لا بالنظر إلى شخص، بل على معنى الأسدية المعقولة التي لا يمكن أن توجد **خارج الذهن**، هذا الفرق هو الذي ذكره الشيخ الأمين رحمه الله تعالى. وهل ينبني على هذا شيء؟ نقول: نعم، ينبني عليه من حيث المعنى، إذا جاء علم الجنس قد ينظر فيه من جهة كونه معينا، فيختص الحكم به، أم أنه نكرة وحينئذ يعم، وكذلك إذا دخل على النكرة (أل) التي تفيد الجنس حينئذ ما يتبعها هل يكون له حكم اسم الجنس أو لا؟ مسائل مبحوثة في البيان وغيره.

ثم قال رحمه الله تعالى: (فصل: الحقيقة) أراد أن يبين النوع الثاني من الدلالة، قلنا: الدلالة نوعان: دلالة اللفظ ودلالة باللفظ. دلالة اللفظ يعني: اللفظ ومدلوله .. ما دل عليه، الدلالة باللفظ هذا يتعلق بالاستعمال، الأول من صفات المخاطب .. السامع، والثاني من صفات المتكلم، يعني: استعمال اللفظ في مدلوله أو

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٤/١١

لا.

قال: (فصل: الحقيقة) ﴿فعيلة من الحق﴾ ثم فعلية هذه أتي بمعنى فاعل، ويأتي بمعنى مفعول، إن كان بمعنى الثابت يعني: الكلمة الثابتة فهي اسم فاعل من حق الشيء يحق بالكسر والضم، يحق ويحق، بمعنى ثبت، والتاء حينئذ للتأنيث .. لا إشكال فيه؛ لأن اسم الفاعل ثابت يجوز دخول تاء التأنيث إذا أريد به المؤنث فيقال: الثابتة، الكلمة الثابتة.

﴿وإن كان بمعنى المثبت﴾ فعيل بمعنى مفعول، وحينئذ صار بمعنى الكلمة المثبتة، ﴿فهي اسم مفعول﴾ من حققت الشيء أثبته، فهذا وإن كان يستوي فيه المذكر والمؤنث كجريح، حينئذ التاء هنا الصحيح أن يقال: إنها لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية، لأنه إذا قيل الحقيقة، التاء للتأنيث، فصار بمعنى الكلمة المثبتة، كيف تكون للتأنيث؟ وفعيل إذا كان بمعنى اسم المفعول يستوي فيه المذكر والمؤنث، يعني: لا تدخل عليه التاء، رجل جريح وامرأة جريح، أليس كذلك؟ وحينئذ نقول: كيف دخلت التاء؟ نقول: التاء هنا ليست للتأنيث، وإنما هي للنقل .. تاء النقل، نقل ماذا؟ النقل من الوصفية إلى الاسمية بأن يستعمل بدون موصوفه، كقوله تعالى: ((والنطيحة)) [المائدة:٣] أي: والبهيمة النطيحة.

ولولا إخراجها للاسمية لقيل: البهيمة النطيح، على أصله منطوحة، بلا تاء.

قال: (الحقيقة) ﴿أقسام﴾.

(لغوية وهي) وعرفها. الحقيقة على أنواع: منها اللغوية، ومنها غيرها كما سيأتي. واللغوية هذه منسوبة إلى اللغة، وعرفها المصنف من حيث نسبتها إلى اللغة بقوله: (قول مستعمل في وضع أول).

قوله: (قول) هنا لم يأت بلفظ، يعني: لم يقل لفظ، هذا بناء على ما شاع عند كثير من المتأخرين: ابن هشام وغيره، وهو أن القول جنس قريب، لأنه يختص بالمستعمل، واللفظ جنس بعيد؛ لأنه يدخل فيه المهمل، وحينئذ استعمال الأجناس القريبة أولى عند أرباب النظر، يعني: لا يؤتى بالجنس البعيد مع إمكان الإتيان بالجنس القريب، وحينئذ إذا قيل في مثل هذا الكلام: الحقيقة هي اللفظ، نحتاج ماذا؟ نحتاج إلى قيد يخرج المهمل، فابتداء واختصارا نقول: الحقيقة هي: قول.." (١)

"﴿فقال جماعة من الأصحاب: لعله لأن الجماعة قالوا: الأمر للندب، ولا تكرار. والنهي للتحريم والدوام، لئلا يخالف نصوصه﴾ هذا حمل فاسد.

﴿وأما أبو الخطاب: فإنه أخذ من النص أنه للندب.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٨/١١

ووجه هذا القول﴾ هذا المهم هنا.

إذا: القول السابق .. المراد افعل للندب، ما الدليل؟

قال: ﴿أنا نحمل الأمر المطلق على مطلق الرجحان﴾ هذا تعليل، ليس فيه قال الله وقال الرسول صلى الله عليه وسلم أو عمل الصحابة، وإنما هو تعليل واجتهاد.

﴿نحمل الأمر المطلق﴾ .. يعني: غير المقيد .. افعل.

﴿على مطلق الرجحان﴾ يعني: رجحان الفعل وجواز الترك، يجوز ويجوز، كما نقول: الاقتضاء يدل على ماذا؟ مطلق الاقتضاء، دخل فيه الجازم وغير الجازم.

إذا: كأنه يقول: نحمل صيغة افعل على مطلق الاقتضاء، ومطلق الاقتضاء يدخل فيه الجازم وغير الجازم.

﴿ونفيا للعقاب بالاستصحاب﴾ الأصل عدم العقوبة.

إذا: أدنى مرتبتي مطلق الاقتضاء: الندب، فإن قيل العقاب قال: هذا مأخوذ من الشرع لا من اللغة، والأصل عدم العقاب.

قال: ﴿ونفيا للعقاب بالاستصحاب﴾ يعني: ننفي العقاب بالاستصحاب.

﴿ولأنه اليقين﴾ يعني: من قسمي الطلب وهو أقل درجة.

﴿ولأن المندوب مأمور به حقيقة﴾ وهذا كما رأيت .. هذا اجتهاد في مقابلة النصوص السابقة، ويرد بأننا نقول: جاءت الأدلة دالة على أن صيغة افعل عند التجرد عن القرينة محمولة على الإيجاب.

وأنه متى ما خالف حينئذ ترتب العقاب، وما ذكرتموه باطل؛ لأنكم جوزتم احتمال اليقين أو أنه يحمل على اليقين عند تجويز الأمرين بصيغة افعل، ولم يأت الشرع بذلك ولا باللغة، وهو تجويز عقلي.

﴿وقيل: إن الأمر المجرد عن قرينة حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب﴾. يعني: الطلب.

والقدر المشترك أمر عقلي، يعني: صيغة افعل يتصور فيها أمران: أنها إيجاب وأنها ندب.

ما القدر المشترك بينهما؟ كل منهما طلب.

أين هذا الطلب؟ في الذهن .. لا وجود له في الخارج.

﴿فيكون من المتواطئ﴾ كلي الذي وجوده **وجود ذهني**.

حينئذ يحمل على الإيجاب بقرينة، وعلى الندب بقرينة. لو جاء في الشرع: صل، أصحاب هذا القول ماذا يصنعون؟ يتوقفون حتى يرد دليل أن المراد بصل الإيجاب، أو المراد به الندب. وهذا قول باطل. ﴿اختاره الماتريدي من الحنفية﴾.

قال هنا:

﴿وفي المسألة اثنا عشر قولا غير هذه الثلاثة أضربنا عن ذكرها خشية الإطالة.

وذكر في القواعد الأصولية خمسة عشر قولا﴾ لسنا بحاجة إليها البتة، وإنما هي أقاويل أكثرها استدلالاتها عقلية.

ثم انتقل إلى مسألة مهمة تتعلق بباب الأمر، وهي مطلق الأمر السابق: هل يقتضي التكرار أو لا يقتضي التكرار؟." [1]

"لأن العهد مشكوك فيه، والشك ليس بحكم فلا يلتفت إليه، ونجعل الأصل هو الاستغراق.

ثم قال: (وإن عارض الاستغراق عرف أو احتمال تعريف جنس لم يعم).

كأنه قاعدة لما سبق، خصص في الاستثناء السابق (لا مع قرينة عهد) فيما يتعلق بالأخير .. اسم الجنس، ثم ذكر قاعدة عامة.

(وإن عارض الاستغراق) يعني: اللفظ الدال على الاستغراق وهو اللفظ العام.

عارضه ماذا؟ (عرف) يعني: تعارف عليه الناس. ادخل السوق .. قال: ذهبت إلى السوق، أسواق الدنيا كلها أو السوق المعهود؟ السوق المعهود في البلد.

(وإن عارض الاستغراق عرف أو احتمال تعريف جنس) يعني: لم يقصد به أن يعرف كما عرف الجمع.

يعني: لم يتبع التعريف كل فرد، وإنما عرف الجنس من حيث هو جنس لا باعتبار الأفراد.

أل إذا دخلت على اسم الجنس لها احتمالان:

إما أن يراد به المدلول –الأفراد-. وهذا في الواقع .. في الخارج.

وإما أن يراد به المعنى الذهني.

فحينئذ إذا أريد به المعنى الذهني لا يكون تعريفا للأفراد، إنما يعرف الخاصية التي وجدت في الذهن كما مر معنا: علم الشخص وعلم الجنس.

وأما إذا أريد به الأفراد، حينئذ هو الذي يكون من صيغ العموم.

إذا: ليس كل ما دخلت أل على اسم الجنس أفادت العموم، وإنما ينظر في: هل التعريف هنا للجنس – الذي هو وجوده **وجود ذهني** فيشخصه بأل-، أو أراد به الأفراد؟

إن كان أريد به الأفراد فهو داخل معنا، ولذلك قال هنا: (وإن عارض الاستغراق عرف) أو عارض الاستغراق

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٣/٤٣

(احتمال تعريف جنس) فقط، الذي هو المعنى الذهني والحقيقة الذهنية، لا باعتبار الأفراد، (لم يعم) يعني: لم يعم ما ذكر.

﴿ومن أمثلة ذلك: لو قال﴾ .. وهذا أكثر ما يكون فيه استعمالات الناس يعني: عرف الناس.

﴿لو قال﴾ مثلا: ﴿الطلاق يلزمني لا أفعل كذا، وحنث﴾ يعني: فعل، الطلاق هذه مثل: كل الطعام، أفاد العموم؟ أفاد العموم.

يعني: على كلام المصنف -وهو حنبلي- يرى إيقاع الطلاق بالثلاث، الجماهير .. حكي إجماع.

حينئذ الطلاق يعني: كل الطلاق، لا أفعل كذا ففعل، كم يقع؟

إن راعينا العموم .. أن اللفظ عام، حينئذ أوقعنا الثلاث، وحنث يعني: فعل هذا الشيء. حينئذ أوقعنا الثلاث.

لكن هل عرف الناس أرادوا الثلاث؟ نقول: لا. وإنما أراد جنس الطلاق، فحينئذ يقع بواحدة ولا يعم. هذا المراد هنا.

﴿لو قال: الطلاق يلزمني لا أفعل كذا﴾ وهذا كثيرا ما يحصل عند الناس الآن: والله لا أفعل، علي الطلاق .. إلى آخره.

اللفظ لفظ عام، لكنه لم يرد العدد .. الثلاث .. الاستغراق، إنما أراد جنس الطلاق، فحينئذ يقع بواحدة؛ لأن الجنس إنما يوجد في الخارج بواحدة ضمن أفراده.

﴿وحنث فإنه لا يقع عليه إلا واحدة؛ لأن أهل العرف لا يعتقدونه ثلاثا﴾. يعني: عندما يتلفظ بهذا اللفظ لا يستحضر الثلاث الطلقات.." [(١)]

"إذا: ﴿المذهب الثاني: أنه لا يعم. وهو قول أبي حنيفة والقرطبي والرازي.

ومنشأ الخلاف: النفي للأفراد، فيقبل إرادة التخصيص ببعض المفاعيل به لعمومه أو لنفي الماهية ولا تعدد فيها، فلا عموم، والأصح هو الأول﴾ أن النفي للأفراد: لا آكل. يعني: أفراد المأكولات.

وأما الحقيقة الذهنية هذه شيء واحد ووجودها **وجود ذهني** ولا يقبل التعدد.

يعني: هل النفي لحقيقة الأكل أو باعتبار ما يتعلق به الأكل؟ لا شك أن المراد به الثاني وليس الأول.

حقيقة الأكل هذه شيء في الذهن لا يقبل التعدد، فحينئذ لا يرد عليه أنه يقبل التخصيص أو لا يقبل التخصيص، بل لا يقبل التخصيص قطعا؛ لأنه شيء واحد كيف يخرج؟ فلا إخراج، وإنما نحمل اللفظ على

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٠/٤٦

أن المراد به الأفراد.

فحينئذ نقول: يقبل التخصيص.

إذا: قال المصنف هناك: (ومثل: لا آكل، أو إن أكلت) لماذا عدد المثالين؟ آكل، أكلت. كل منهما متعد، كل منهما حذف مفعوله.

ما الفرق بينهما؟ أن الأول في سياق النفي والثاني في سياق الشرط.

قال: (يعم مفعولاته) لأنه حذف من الأول والثاني.

فحينئذ (فيقبل تخصيصه) لو قال يقبل أحسن يعني: هو يقبل تخصيصه.

قال: (فلو نوى معينا: قبل باطنا) هنا جاءت النية مخصصة، النية الصواب أنها تخصص.

(فلو نوى) يعني: مأكولا معينا قال: لا آكل، إن أكلت فعبدي حر ونوى شيئا معينا: لا آكل عسلا وجعله أكلا، ولا بأس العسل يؤكل ويشرب.

حينئذ نقول: لو نوى عسلا أو نوى لحما، حينئذ نقول: بالنية قد خصص.

فيقبل باطنا حتى لا يحنث بأكل غيره؛ بناء على عموم اللفظ فيقبل التخصيص ببعض مدلولاته.

(باطنا) بمعنى أنه لو كان عند القاضي ما يقبله. يعني: لو رتب عليه شيء: إن أكلت فزوجتي طالق مثلا، وذهب للقاضي قال: أنا عنيت به شيء معين لا يقبل؛ لأن اللفظ عام فيحمل على عمومه.

لكن نحن نقول في مثل هذه: إذا نويت مخصصا لا تذهب إلى القاضي، وإنما يستفتي في مثل هذه المسألة، حينئذ يكتفي بها.

﴿فلو نوى مأكولا معينا: قبل باطنا عند أصحابنا والمالكية والشافعية، خلافا للحنفية﴾ وغيرهم.

﴿فإن ذكر المفعول به نحو: لا أكل تمرا أو زبيبا، أو لا أضرب عبدا، فلا خلاف بين الفريقين في عمومه وقبوله التخصيص﴾.

العموم من حيث الأكل: لا آكل .. قل أو كثر، حينئذ لو أخذ شق تمرة صدق عليه، لو أخذ سلة كذلك صدق عليه، ويصدق على جميع أنواعه.

تمرا أنواع، بأي نوع؟ بأي نوع. إذا: عمومه في أنواع التمر وفي الأكل كذلك.

قال: ﴿واحتج القائلون بقوله باطنا بصحة الاستثناء فيه، فكذا تخصيصه﴾.

(فلو زاد لحما ونوى معينا، قبل مطلقا).

(فلو زاد) ﴿فقال: إن أكلت لحما﴾ زاد على ما مضى (لحما ونوى معينا) اللحم هذا مثل: لا آكل تمرا.." [1]

"رقبة هذا مطلق تناول واحدا غير معين، و (باعتبار حقيقة شاملة لجنسه) يعني: لأفراده.

الرقبة معنى شائع، هذا الشيوع إنما يوجد في ضمن أفراده، لكن قوله: (ما تناول واحدا) هل المراد بالواحد الفرد الخارجي أو الفرد الذهني؟ هذا محل نزاع عند من فرق بين المطلق والنكرة، وسيأتي.

فقوله: (ما تناول واحدا) مراده أن مدلوله واحد في الخارج، لكن هل يدل عليه اللفظ بالمطابقة أو بدلالة الالتزام؟ هذا محل نزاع سيأتي.

إذا: هذا ما ذكره المصنف هنا قال: ﴿((فتحرير رقبة))، وقوله صلى الله عليه وسلم: [2]<﴾ ولي: هذا يتناول واحد لا بعينه، وباعتبار حقيقة شاملة لجنسه فيصدق على زيد وعمرو وخالد .. إلى آخره.

﴿فكل واحد من لفظ الرقبة والولي﴾، لو قال: فكل واحد من لفظ رقبة وولي بدون أل أولى.

﴿قد يتناول واحدا غير معين من جنس الرقاب والأولياء، وفيه حدود غير ذلك، قل أن يسلم منها حد﴾.

لكن الشائع عند كثير من الأصوليين: أن المطلق هو الدال على الماهية بلا قيد.

الدال يعني: اللفظ الدال، على الماهية والمراد بالماهية الحقيقة، وأين وجودها؟ **وجود ذهني** لا في الخارج.

قال: بلا قيد يعني: من حيث هي .. من حيث هي بلا قيد.

يعني: لا بلا قيد الفرد. بلا قيد من حيث هي يعني: من غير اعتبار عارض من عوارضها كقولنا: الرجل خير من المرأة يعني: جنس الرجل خير من جنس المرأة، لا باعتبار أفراد الرجل ولا باعتبار أفراد المرأة، وإنما هذه الماهية –ماهية الرجل– خير من ماهية المرأة، أما بالنظر إلى الأفراد فالحكم يختلف.

فخرج بقوله: "بلا قيد" المعرفة والنكرة.

المعرفة واضح .. مقيدة، والنكرة لأنها مقيدة.

النكرة مقيدة بماذا؟ فرد شائع في جنسه، لا بد أن يكون الفرد ملاحظا.

فعند وضع اللفظ للماهية ملاحظ فيه الفرد الخارجي. وهذا الفرق بين النكرة وبين المطلق: أن المطلق وضع للماهية بلا قيد الفرد في الخارج.

والنكرة وضع للماهية بقيد الفرد في الخارج.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٥/٤٨

(٢)> لا نكاح إلا بولي

إذا: فرق بين النوعين من حيث دلالة الماهية على الفرد الخارجي. هذا الذي يكون الفرق بينهما.

حينئذ "رجل" إذا قلنا نكرة وصدق على زيد من الناس، فحينئذ نقول: هذا معنى ذهني وجد في ضمن زيد، وجوده في ضمن زيد هل زيد مأخوذ في حد النكرة الذهنية؟ الجواب: نعم؛ لأن اللفظ "رجل" وضع للماهية باعتبار فرد خارجي، فإذا وجد فيه فقد دل اللفظ على المعنى الخارجي دلالة بالمطابقة، وأما المطلق فلا. دل على الماهية لا بلا قيد، لكنه معلوم أن الماهيات لا يمكن أن توجد في الخارج إلا في ضمن أفرادها، فدلالتها على الفرد تكون بدلالة التزام.." (١)

"قال: (التزام) ﴿أي دلالة التزام﴾.

وهي دلالة اللفظ على خارج عن مسماه لازم له لزوما ذهنيا، بحيث يلزم من فهم المعنى المطابق فهم ذلك الخارج اللازم كدلالة الأربعة على الزوجية.

لفظ (أربعة) موضوع لهذا العدد، وهل فيه معنى الزوجية وقبول الانقسام على اثنين أو نصفين؟ الجواب: لا، وإنما تعد: واحد اثنين ثلاثة أربعة، مسمى الأربعة هي هذه الأشياء .. معدودة بهذه الأربعة، وحينئذ نقول: هذه الأربعة تقبل القسمة على اثنين، فينقسمان بالتساوي، هذا معنى الزوجية، نقول: هذا المعنى لم يوضع له لفظ (أربعة)، وإنما هو لازم له، بمعنى أنه خارج عنه، وهذا اللزوم وجوده في الذهن وكذلك في الخارج مطابق لما في الذهن، فاتحدا؛ لأن اللازم قد يكون في الذهن فقط دون الخارج، وقد يتفقان، وهنا اللزوم للزوجية، أو لزوم الزوجية للأربعة وما في حكمها، هذا نقول: تطابق فيه اللزوم الذهني واللزوم الخارجي.

اللازم على ثلاثة أنواع: لازم في الذهن والخارج معا، المراد بالخارج ما هو؟ الواقع في نفس الأمر .. داخل وخارج، يقصدون به داخل يعني: الذهن، والخارج الواقع **خارج الذهن**، والداخل والخارج باعتبار الناس الآن.

إذا الخارج المراد به: الواقع في نفس الأمر، كلزوم الزوجية للأربعة، هذا النوع الأول.

الثاني: لازم في الذهن فقط دون الخارج، يعني: لا وجود له في الخارج.

الثالث: لازم في الخارج فقط.

كم نوع؟ ثلاثة.

الأول: لازم في الذهن والخارج معا كالزوجية بالنسبة للأربعة.

الثاني: لازم في الذهن فقط لا في الخارج .. ينفك عنه في الخارج. عدم الانفكاك يكون في الذهن هذا

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٢/٥٣

المراد أنه لازم في الداخل أو في الخارج، في الذهن يعني: لا ينفك في الذهن، وأما في الخارج فقد ينفك. والعكس لازم في الخارج فقط دون الذهن.
أما الأولان ما هما؟ اللازم في الذهن والخارج معا، واللازم في الذهن فقط.
فتسمى بهما دلالة التزام بالإجماع، يعني: دلالة اللفظ على لازم خارج فقط صحيح؟ على لازم في الذهن والخارج معا أو في الذهن فقط دون الخارج، هذه محل إجماع، فهي دلالة التزام.
وأما الثالث وهو اللازم في الخارج فقط ففيه خلاف، جاء خلاف المناطقة مع الأصوليين، وخلاف الأصوليين مع المناطقة والبيانيين في المسائل المذكورة هنا هذه تحتاج إلى بحث .. إلى دراسة خاصة، ليس كل بحث وضعه الأصوليون في كتب الأصول سواء كان في الكلام، أو في البيان .. في المجاز إلى آخره فهو متفق مرة واحدة مع أرباب الفنون لا، قد يختلفون، ولذلك هذا المبحث بياني منطقي أصولي، لكن ثم خلاف ينفرد به البيانيون عن غيرهم، وثم ما ينفرد به المناطقة عن غيرهم وكذلك الأصوليون.
فحينئذ نقول: الثالث وهو اللازم في الخارج فقط، فلا تسمى به دلالة التزام عند المناطقة، وإنما يسمى به دلالة التزام عند البيانيين والأصوليين.
إذا قوله: (ولازمه الخارج) فقط أو مع الذهن، لكن يرد على المصنف أنه اختار مذهب الأصوليين أم البيانيين؟." (١)

"(أو لا إلى واحد منهما) يعني: أو لا يعود النهي أو يرجع إلى واحد منهما منهما يعني: إلى ذات المنهي عنه أو إلى صفته. (كلبس الحرير) في الصلاة. قالوا: هذه الجهة منفكة (فإن المصلي فيه جامع بين القربة والمكروه بالجهتين فتصح) يعني: إذا كان النهي عائدا إلى أمر لازم خارج عن مفهوم المنهي عنه. مفهوم الصلاة مثلا حينئذ قالوا: الصلاة بثوب الحرير. الحرير محرم مطلقا وعبر المصنف هنا بالكراهة ولعله يرى الكراهة والصحيح التحريم. يعني: بالنسبة للذكر. حينئذ لو صلى ذكر بحرير وستر عورته بالحرير وصلى بذلك. قالوا: الجهة منفكة. كيف الجهة منفكة؟ لأن الصلاة مطلوبة من حيث هي وهي قربة والحرير منفك بالنهي. بمعنى أنه منهيا عنه مطلقا صلى أو لم يصل، فلما كانت الجهة منفكة حينئذ يقال: بصحة الصلاة. ويقال: بالإثم. فيجمع بين القربة والمعصية لماذا؟ لكونه متقربا إلى الله تعالى بفعل الطاعة وهي: الصلاة. وبكونه آثما لفعل أو لبس الحرير، ولذلك قال: (فإن المصلي فيه). يعني: في الحرير. (جامع بين القربة) في الصلاة (والمكروه بالجهتين فتصح حينئذ) فثم جهتان: جهة قربة، وجهة كراهة. وهل ثم محال في

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٤/٩

الجمع بينهما؟ قالوا: لا، إذا على هذا تصح الصلاة في الدار المغصوبة، ولذلك قال: (وعند من صححها). يعني: صحح الصلاة في الدار المغصوبة جعلها من القسم الثالث وهو كونه مصليا وفاعل للقربة وكونه عاصيا بفعل الغصب لأن الغصب محرم مطلقا صلى أو لم يصل، والصلاة مأمورة بها وهي منفكة عنها حينئذ الجهة منفكة وكما ذكرنا أن الصحيح هو الأول لماذا؟ لأن الحكم هنا على شيء معين نحن الآن لا نتحدث أو نحكم عن صلاة مطلقا، وإنما نحكم على صلاة واقعة في أرض مغصوبة نفس الأرض هذا الفعل الذي وقع فتصور انفكاك الصلاة عن الغصب هذا شيء خيالي. بمعنى أن وجوده **وجود ذهني** فحسب فعندما يقوم ويصلي في الأرض المغصوبة قالوا: هذه يتصور بأن الصلاة منفكة عن الأرض. كيف؟ تتخيل صلاة لا في أرض مغصوبة وتتخيل غصب لا صلاة فيه، وهذا لا وجود له، وإنما البحث عن صلاة واقعة شيء معين يقوم ويصلي في أرض مغصوبة حينئذ انفكاك الجهة يكون شيء في الذهن فحسب، وإلا لا يتصور صلاة لا في مكان. كما أنه لا يتصور صلاة لا في زمان، وإذا أمر الله تعالى بالصلاة لابد أن يكون ثم مكان وله شرطه في الشرع أن يكون مباحا، وإذا أمر بصلاة فلا بد من زمن، والزمن منه منهي عنه، ومنه ما ليس منهيا عنه، حينئذ إذا أوقع الصلاة في ما لم يأمر به الله تعالى من المكان أو الزمان حينئذ نقول: هذا منهي عنه، وإذا نهى الشرع عنه حينئذ دخل في مفهوم قوله – صلى الله عليه وسلم – بل في منطوقه عليه الصلاة والسلام: «من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد». إذا محاولة فك الجهة هنا نقول: هذا الانفكاك لا وجود له في الواقع، وإنما هو **وجود ذهني** يعني: يتخيل الحاكم على الصلاة في الدار المغصوبة بأنها صلاة دون غصب وأين هو؟ في الذهن ليس له وجود في الخارج، لماذا؟ لأن الحكم هنا متعلق على فرد من أفراد الصلاة، وهي كونها واقعة في أرض مغصوبة.." [1]

"عناصر الدرس

* المطلق والمقيد.
* الأمر والنهي.
* المفهوم، وأنواعه.
* النسخ، والإجماع، والاستصحاب.
* شرع من قبلنا.
* قول الصحابي.

---

(١) الشرح الميسر لقواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ٢/٢

* الاستحسان، الاستصلاح.

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد.

قال المصنف رحمه الله تعالى:

(ومنه: (المطلق)). (ومنه)، أي: من الكلام المفيد، المطلق والمقيد هذا مما يقابل العام والخاص، فالمطلق شبيه بالعام والمقيد شبيه بالخاص، وتقيد المطلق والمقيد شبيه بتخصيص العام بالخاص، والمطلق لغة: الانفكاك من أي قيد حسيا كان أو معنويا، قالوا: هذا الفرس مطلق. أي: من غير قيد. كذلك يكون معنويا كما في الأدلة الشرعية وهو الذي معنا الآن ... ﴿فتحرير رقبة﴾ هذا إطلاق وهو: معنوي.

والمقيد لغة: ما جعل فيه قيد من بعير ونحوه. وهو ما يقابل المطلق ما قيد بشيء من الوصف أو الشرط أو الغاية، قال في تعريفه: وإن كان المشهور أن تعريف المطلق هو: اللفظ الدال على الماهية بلا قيد وهذا أجود وأخصر وأدل على المقصود، اللفظ الدال على الماهية. الماهية المراد بها: الحقيقة والأصل ما يسأل عنه بقولنا ماهية ما هية ثم ركب اللفظ وصار مهية وهو مصدر صناعي، والماهية المراد به الحقيقة فالحقيقة من حيث هي، والماهية باعتبار كون الشيء موجودا على ما هو عليه، حينئذ يقال: ماهية الإنسان أنه حيوان ناطق. وماهية لفظ رجل ذكر بالغ من بني آدم وهكذا، وهذه الماهية وجودها **وجود ذهني** بمعنى أن المعنى الذي وضع له اللفظ يكون موجودا وجودا ذهنيا ثم يكون له فرد خارجي يصدق عليه هذا المعنى، بمعنى: أن الوجود الذهني لا يوجد في الخارج إلا في ضمن أفراده حينئذ هذا المعنى إذا وجد في الذهن فلا بد أن يكون ثم فرد في الخارج إن اعتبر هذا الفرد في وضع الماهية ذهنا حينئذ نقول: دلالة هذا المعنى الذهني على الفرد الخارجي دلالة وضعية، وإذا لم يكن مأخوذا في حيز الماهية حينئذ يكون دلالة هذا المعنى الذهني على الفرد الخارجي دلالة التزامية وهذا الفرق بين النكرة والمطلق عند من فرق بينهما، حينئذ النكرة تدل على الفرد الخارج بمعنى أنه واحد لا بعينه لكن هذا الفرد مأخوذ في وضع المعنى الذي وضع له اللفظ فحينئذ صار دلالة المعنى على اللفظ أو اللفظ على الفرد الخارج دلالة وضعية، بمعنى: أن الفرد مأخوذ في وضع المعنى لذلك اللفظ وإذا لم يكن مأخوذا حينئذ لا بد أن يوجد المعنى في ضمن أفراده في الخارج لا يمكن أن يوجد عندنا معنى مثلا الرجولة، الرجولة ما هي؟ رجل تقول: ذكر بالغ من بني آدم. هذا المعنى معنى ذهني، لكن لا يمكن أن يوجد في الخارج **خارج الذهن** إلا في ضمن شخص من الأشخاص زيد،

أو عمرو، أو خالد هل يمكن أن يوجد هذا المعنى لا في زيد ولا في خالد ولا في عمرو؟ ممتنع، إذا لا يمكن أن يوجد إلا في ضمن فرد إذا وضع المعنى مع ملاحظة الفرد الخارجي صار نكرة، وإذا وضع المعنى مع عدم مراعاة الفرد الخارجي صار مطلقا عند من يفرق بين النكرة والمطلق بلا قيد، يعني: هذه الماهية مأخوذة بالاعتبار دون زيادة وصف يزيد عليها." (١)

"فائدة تامة:- هي التي تشترط في حد الكلام بحيث لا ينتظر السامع أو لا يبقى السامع منتظرا لشيء آخر انتظار تاما لكن هذا التركيب اللفظ المفيد نوعان الكلام نوعان قد ذكرنا الكلام للسيوطي هناك أن الكلام منحصر عند البيانيين كافة وعند حذاق النحاة إلي نوعين لا ثالث لهما محتمل للصدق والكذب الخبر وغيره الإنشاء ولا ثالث قر حينئذ اجمع البيانيون وهو المرجح عند حذاق النحاة أن الكلام منحصر في نوعين إما خبر وإما إنشاء والخبر هو الذي أراد أن يعرفه هنا يقابله الإنشاء وقسم الكلام للأخبار والأمر والنهي والإستخبار كما سبق

لذلك قال المحتمل هذا اخرج به الإنشاء لان الإنشاء لا يحتمل صدقا وكذبا وإنما هو خاص بما سيأتي وقوعه في المستقبل ولذلك يضبطه بعضهم من باب التقريب يقال خبر لما مضى

والإنشاء لما ياتى يقع، قم، لا تقم ياليت عندي، لعلي أزورك، كل هذا في المستقبل لم يقع وأما الخبر فالأصل فيه بأنه شيء وقع ومضى هذا الأصل فيه اللفظ المفيد المحتمل فهو محتمل لهما للصدق والكذب لا أنهما يدخلانه جميعا محتمل صدقا وكذبا يعنى في وقت واحد أو أنه يحتمل والمرجح واحد منهما؟ واحد منهما إذا يحتمل قام زيد هذا في نفسه يحتمل الصدق والكذب

لكن إما أن يكون صادقا في النتيجة وإما أن يكون كاذبا هذا أو ذاك لا معنى بأنه صادق كاذب في نفس الوقت صدقت كذبت قام زيد صدقت كذبت ما يقال له صدقت كذبت إما صدقت فينتفي عنه الكذب وإما كذبت فينتفي عنه الصدق إما هذا أو ذاك فالاحتمال حينئذ يكون ابتداء أو احتمال من حيث هو ثم النتيجة لابد من تقرير أحد النوعين أو الاحتمالين المحتمل قلنا خرج مالا يحتمل وهو الإنشاء صدقا وكذبا المراد به مطابقة الواقع والكذب مخالفة الواقع هذا المراد

مطابقة الواقع تسمى صدقا والمراد بالواقع الشيء الذي يكون خارجا يعنى **خارج الذهن** لان مدلول قام زيد وجوده ذهني هل بالفعل قام زيد أو لا أن وقع بالفعل الوجود أدركته أنت أو بلغك

حينئذ نقول هذا وقع في الخارج إن وقع بالفعل حينئذ سمي صدقا إن لم يقع وقد قلت قام زيد حينئذ

(١) الشرح الميسر لقواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ١/٧

يسمي كذبا، وكذبا، وكذب فيه ثلاث لغات صدقا وكذبا قلنا لابد أن يقيد بذاته فخرج به ما احتماله لا لذاته بل للازمه كالأمر والنهي الأمر والنهي افترض بعضهم على انه له مدخلية في الخبرية إذا قلت اسقني ماء هذا يحتمل الكذب والصدق لكن بلازمه لماذا لأنك إذا قلت اسقني ماء كأنك قلت طلبت منك الماء فهو خبر في قوة الخبر حينئذ يلزم أو يحتمل الصدق والكذب

لا لذات اسقني ماء وإنما لما يلزمه من الدلالة علي الخبرية علي كل الأمر والنهي قد يقتضي أو يستلزم الصدق والكذب لكن لا لذاته لا لنفس اللفظ وإنما لشيء أخر حينئذ لا تقم تقول هذا لا يحتمل لذات اللفظ لا يحتمل الصدق والكذب لكن ما معنى لا تقم أطلب منك عدم القيام." (١)

"والكبير والأشهب والكميت والبعيد منه في المكان والقريب، بل يدرك الفرسية المجردة المطلقة متنزهة عن كل قرينة ليست ذاتية لها، فإن القدر المخصوص واللون المخصوص ليس للفرس ذاتيا بل عارضا أو لازما في الوجود، إذ مختلفات اللون والقدر تشترك في حقيقة الفرسية وهذه المطلقات المجردة الشاملة لأمور مختلفة هي التي يعبر عنها المتكلمون بالأحوال والوجوه والأحكام ويعبر عنها المنطقيون بالقضايا الكلية المجردة ويزعمون أنها موجودة في الأذهان لا في الأعيان، وتارة يعبرون عنها بأنها غير موجودة من خارج بل من داخل – يعنون **خارج الذهن** وداخله – ويقول أرباب الأحوال: إنها أمور ثابتة، تارة يقولون أنها موجودة معلومة وتارة يقولون لا موجودة ولا معلومة ولا مجهولة، وقد دارت فيه رءوسهم وحارت عقولهم. والعجب أنه منزل ينفصل فيه المعقول عن المحسوس، إذ من ههنا يأخذ العقل الإنساني في التصرف وما كان قبله ءان يشارك التخيل البهيمي فيه التخيل الإنساني. ومن تحير في أول منزل من منازل العقل كيف يرجى فلاحه في تصرفاته.

[الفصل الثالث في أحكام المعاني المؤلفة]

الفصل الثالث من السوابق في أحكام المعاني المؤلفة قد نظرنا في مجرد اللفظ ثم في مجرد المعنى، فننظر الآن في تأليف المعنى على وجه يتطرق إليه التصديق والتكذيب، كقولنا مثلا: العالم حادث والباري تعالى قديم، فإن هذا يرجع إلى تأليف القوة المفكرة بين معرفتين لذاتين مفردتين بنسبة إحداهما إلى الأخرى إما بالإثبات كقولك العالم حادث أو بالسلب كقولك العالم ليس بقديم؛ وقد التأم هذا من جزأين يسمي النحويون أحدهما مبتدأ والآخر خبرا، ويسمي المتكلمون أحدهما وصفا والآخر موصوفا، ويسمي المنطقيون

(١) الشرح المختصر لنظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ١٠/١١

أحدهما موضوعا والآخر محمولا، ويسمي الفقهاء أحدهما حكما والآخر محكوما عليه، ويسمى المجموع قضية.

وأحكام القضايا كثيرة، ونحن نذكر منها ما تكثر الحاجة إليه وتضر الغفلة عنه؛ وهو حكمان: الأول: القضية تنقسم بالإضافة إلى المقضي عليه إلى التعيين والإهمال والعموم والخصوص، فهي أربع

الأولى: قضية في عين، كقولنا زيد كاتب وهذا السواد عرض.

الثانية: قضية مطلقة خاصة، كقولنا بعض الناس عالم وبعض الأجسام ساكن

الثالثة: قضية مطلقة عامة، كقولنا كل جسم متحيز وكل سواد لون

الرابعة: قضية مهملة، كقولنا: الإنسان في خسر وعلة هذه القسمة أن المحكوم عليه إما أن يكون عينا مشارا إليه أو لا يكون عينا، فإن لم يكن عينا فإما أن يحصر بسور يبين مقداره بكليته فتكون مطلقة عامة أو بجزئيته فتكون خاصة أو لا يحصر بسور فتكون مهملة؛ والسور هو قولك كل " وبعض وما يقوم مقامهما. ومن طرق المغالطين في النظر استعمال المهملات بدل القضايا العامة، فإن المهملات قد يرد بها الخصوص والعموم فيصدق طرفا النقيض، كقولك: الإنسان في خسر، تعني الكافر. الإنسان ليس في خسر، تعني الأنبياء. ولا ينبغي أن يسامح بهذا في النظريات، مثال أن يقول الشفعوي مثلا: معلوم أن المطعوم ربوي والسفرجل مطعوم فهو إذا ربوي؛ فإن قيل: لم قلت المطعوم ربوي؟ فتقول: دليله البر والشعير والتمر بمعنى فإنها مطعومات وهي ربوية.

فينبغي أن يقال: فقولك المطعوم ربوي أردت به كل المطعومات أو بعضها؟ فإن أردت البعض لم تلزم النتيجة إذ يمكن أن يكون السفرجل من." (١)

"صدق عليه ذلك وجب أن يصدق عليه أنه كان من الكافرين جزء من مفهوم قولنا كان من الكافرين في ذلك الوقت، ومتى صدق المركب صدق المفرد لا محالة. الوجه الثالث: المراد من كان صار، أي وصار من الكافرين، وهاهنا أبحاث، البحث الأول: اختلفوا في أن قوله تعالى: وكان من الكافرين هل يدل على أنه وجد قبله جمع من الكافرين حتى يصدق القول بأنه من الكافرين، قال قوم إنه يدل عليه لأن كلمة من للتبعيض، فالحكم عليه بأنه بعض الكافرين يقتضي وجود قوم آخرين من الكافرين حتى يكون هو بعضا لهم والذي يؤكد ذلك ما

روي عن أبي هريرة أنه قال: «إن الله تعالى خلق خلقا من الملائكة ثم قال لهم إني خالق بشرا من طين

(١) المستصفى أبو حامد الغزالي ص/٢٩

فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين فقالوا لا نفعل ذلك فبعث/ الله عليهم نارا فأحرقتهم وكان إبليس من أولئك الذين أبوا»

وقال آخرون هذه الآية لا تدل على ذلك ثم لهم في تفسير الآية وجهان: أحدهما:

معنى الآية أنه صار من الذين وافقوه في الكفر بعد ذلك وهو قول الأصم وذكر في مثاله قوله تعالى: المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض [التوبة: ٦٧] فأضاف بعضهم إلى بعض بسبب الموافقة في الدين فكذا هاهنا لما كان الكفر ظاهرا من أهل العالم عند نزول هذه الآية صح قوله وكان من الكافرين. وثانيها: أن هذا إضافة لفرد من أفراد الماهية إلى تلك الماهية وصحة هذه الإضافة لا تقتضي وجود تلك الماهية كما أن الحيوان الذي خلقه الله تعالى أولا يصح أن يقال إنه فرد من أفراد الحيوان لا بمعنى أنه واحد من الحيوانات الموجودة خارج الذهن بل بمعنى أنه فرد من أفراد هذه الماهية وواحد من آحاد هذه الحقيقة، واعلم أنه يتفرع على هذا البحث أن إبليس هل كان أول من كفر بالله، والذي عليه الأكثرون أنه أول من كفر بالله.

البحث الثاني: أن المعصية عند المعتزلة وعندنا، لا توجب الكفر، أما عندنا فلأن صاحب الكبيرة مؤمن، وأما عند المعتزلة فلأنه وإن خرج عن الإيمان فلم يدخل في الكفر، وأما عند الخوارج فكل معصية كفر، وهم تمسكوا بهذه الآية، قالوا إن الله تعالى كفر إبليس بتلك المعصية فدل على أن المعصية كفر، الجواب إن قلنا إنه كافر من أول الأمر فهذا السؤال زائل، وإن قلنا إنه كان مؤمنا، فنقول إنه إنما كفر لاستكباره واعتقاده كونه محقا في ذلك التمرد واستدلاله على ذلك بقوله: أنا خير منه والله أعلم.

المسألة السابعة: قال الأكثرون إن جميع الملائكة مأمورون بالسجود لآدم واحتجوا عليه بوجهين: الأول: أن لفظ الملائكة صيغة الجمع وهي تفيد العموم لا سيما وقد وردت هذه اللفظة مقرونة بأكمل وجوه التأكيد في قوله: فسجد الملائكة كلهم أجمعون [الحجر: ٣٠] . الثاني: هو أنه تعالى استثنى إبليس منهم واستثناء الشخص الواحد منهم يدل على أن من عدا ذلك الشخص كان داخلا في ذلك الحكم ومن الناس من أنكر ذلك وقال ان مأمورون بهذا السجود هم ملائكة الأرض واستعظموا أن يكون أكابر الملائكة مأمورين بذلك. وأما الحكماء فإنهم يحملون الملائكة على الجواهر الروحانية وقالوا يستحيل أن تكون الأرواح السماوية منقادة للنفوس الناطقة إنما المراد من الملائكة المأمورين بالسجود القوى الجسمانية البشرية المطيعة للنفس الناطقة والكلام في هذه المسألة مذكور في العقليات.

تم الجزء الثاني ويليه الجزء الثالث، وأوله قوله تعالى:
وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة." (١)

"وجاز أن يكون الذي هو الاسم كقولنا شيء ويقوي الأول قوله: وإلهكم إله واحد وأقول: تحقيق هذا الكلام في العقل أن الأشياء التي يصدق عليها أنها واحد مشتركة في مفهوم الوحدانية، ومختلفة في خصوصيات ماهياتها، أعني كونها جوهرا، أو عرضا، أو جسما، أو مجردا، ويصح أيضا فعل كل واحد منهما، أعني ماهيته، / وكونه واحدا مع الذهول عن الآخر، فإذن كون الجوهر جوهرا مثلا غير، وكونه واحدا غير، والمركب منهما غير، فلفظ الواحد تارة يفيد مجرد معنى أنه واحد، وهذا هو الاسم، وتارة يفيد معنى أنه واحد حين ما يحصل نعتا لشيء آخر، وهذا معنى كونه نعتا.

المسألة الثانية: الواحدية هل هي صفة زائدة على الذات أم لا؟ اختلفوا فيها فقال قوم: إنها صفة زائدة على الذات، واحتجوا عليه بأنا إذا قلنا هذا الجوهر واحد، فالمفهوم من كونه جوهرا، غير المفهوم من كونه واحدا، بدليل أن الجوهر يشاركه العرض في كونه واحدا، ولا يشاركه في كونه جوهرا، ولأنه يصح أن يعقل كونه جوهرا حال الذهول عن كونه واحدا والمعلوم مغايرا لغير المعلوم، ولأنه لو كان كونه واحدا نفس كونه جوهرا، لكان قولنا الجوهر واحد جاريا مجرى قولنا: الجوهر جوهر، ولأن مقابل الجوهر هو العرض، ومقابل الواحد هو الكثير، فثبت أن المفهوم من كونه واحدا، إما أن يكون سلبيا أو ثبوتيا لا جائز أن يكون سلبيا لأنه لو كان سلبيا لكان سلبا للكثرة والكثرة إما أن تكون سلبية أو ثبوتية، فإن كانت الكثرة سلبية، والواحدة سلب الكثرة، كانت الوحدة سلبا للسلب وسلب السلب ثبوت، فالوحدة ثبوتية وهو المطلوب وإن كانت الكثرة ثبوتية ولا معنى للكثرة إلا مجموع الوحدات فلو كانت الوحدة سلبية مع الكثرة كان مجموع المعدومات أمرا موجودا وهو محال، فثبت أن الوحدة صفة زائدة ثبوتية، ثم هذه الصفة الزائدة إما أن يقال إنه لا تحقق لها إلا في الذهن أولها تحقق خارج الذهن والأول باطل وإلا لم يكن الذهني مطابقا لما في الخارج، فيلزم أن لا يكون الشيء الواحد في نفسه واحدا وهو محال لأنا نعلم بالضرورة أن الشيء المحكوم عليه بأنه واحد قد كان واحدا في نفسه قبل أن وجد ذهنيا وفرضيا واعتباريا، فثبت أن كون الشيء واحدا صفة ثبوتية زائدة على ذاته قائمة بتلك الذات، واحتج من أبى كون الوحدة صفة ثبوتية بأن قال: لو كانت الوحدة صفة زائدة على الذات، كانت الوحدات متساوية في ماهية كونها واحدة ومتباينة بتعيناتها، فيلزم أن يكون للوحدة وحدة أخرى، وينجر ذلك إلى ما لا نهاية له وهو محال.

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٤٤٨/٢

المسألة الثالثة: الواحد هو الشيء الذي لا ينقسم من جهة ما قيل له إنه واحد، فالإنسان الواحد يستحيل أن ينقسم من حيث هو إنسان إلى إنسانين بل قد ينقسم إلى الأبعاض والأجزاء من الموجودات لا ينفك عن الوحدة حتى العدد فإن العشرة الواحدة من حيث إنها عشرة واحدة قد عرضت الوحدة لها فإن قلت: عشرتان فالعشرتان مرة واحدة قد عرضت الوحدة لها من هذه الجهة، فلا شيء من الموجودات ينفك عن الوحدة ولأجل هذا اشتبه على بعضهم الوحدة بالموجود فظن أن كل موجود لما صدق عليه أنه واحد كان وجوده نفس وحدته والحق أنه ليس كذلك، لأن الوجود ينقسم إلى الواحد والكثير والمنقسم إلى شيء مغاير لما به الانقسام.

المسألة الرابعة: الحق سبحانه وتعالى واحد باعتبارين. أحدهما: أنه ليست ذاته مركبة من اجتماع أمور كثيرة. والثاني: أنه ليس في الوجود ما يشاركه في كونه واجب الوجود وفي كونه مبدأ لوجود جميع الممكنات، فالجوهر الفرد عند من يثبته واحد بالتفسير الأول، وليس واحد بالتفسير الثاني. والبرهان على." [١]

"وقال آخرون: إن «كان» ها هنا بمعنى «صار» فيكن معنى الآية صار من الذين وقعوا في الكفر بعد ذلك، وأنه كان من قبل ذلك مؤمنا، وهذا قول «الأصم» ، وذكر في مثاله قوله تعالى:

﴿المنافقون

والمنافقات بعضهم من بعض﴾ [التوبة: ٦٧] فأضاف بعضهم إلى بعض بسبب الموافقة في الدين، وأيضا فإن هذه إضافة لفرد من أفراد الماهية إلى تلك الماهية، وصحة هذه الإضافة لا تقتضي وجود تلك الماهية، كما أن الحيوان الذي خلقه الله تعالى أولا يصح أن يقال: إنه فرد من أفراد الحيوان، لا بمعنى أنه واحد من الحيوانات الموجودة **خارج الذهن**، بل بمعنى أنهة فرد من أفراد هذه الماهية. واعلم أنه بتفرع على هذا أن «إبليس» هل كان أول من كفر بالله؟ والذي عليه الأكثرون أنه أول من كفر بالله.

فصل في بيان أن الأمر كان للملائكة كلهم

قال الأكثرون: إن جميع الملائكة كانوا مأمورين بالسجود لآدم، واحتجوا عليه بوجهين:

الأول: أن لفظ الملائكة صيغة جمع، وهي تفيد العموم، لا سيما وقد أكدت بأكمل وجوه التوكيد في قوله: «كلهم أجمعون» .

الثاني: أن استثناء «إبليس» منهم، واستثناء الشخص الواحد منهم يدل على أن من عدا ذلك الشخص يكون داخلا في ذلك الحكم، ومن الناس من أنكر ذلك، وقال: المأمور بهذا السجود هم ملائكة الأرض،

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ١٤٥/٤

واستعظم أن يكون أكابر الملائكة مأمورين بذلك.

وأما الحكماء فإنهم يحملون الملائكة على الجواهر الروحانية، وقالوا: يستحيل أن تكون الأرواح السماوية منقادة للنفوس الناطقة، والكلام في هذه المسألة مذكور في العقليات.." (١)

"الغزالي في أوائل (المستصفى): هذه المعاني المطلقات المجردات الشاملة لأمور مختلفة كالفرس المطلق الذي يشترك فيه الصغير والكبير والأشهب والكميت وغيرها هي التي يعبر عنه المتكلمون بالأحوال والوجوه والأحكام، ويعبر عنها المنطقيون بالقضايا الكلية المجردة ويزعمون أنها موجودة في الأذهان لا في الأعيان، وتارة يعبرون عنها بأنها غير موجودة من خارج بل من داخل، يعنون **خارج الذهن** وداخله، ويقول أرباب الأحوال إنها أمور ثابتة ثم تارة يقولون إنها موجودة معلومة وتارة يقولون: لا موجودة ولا معلومة ولا مجهولة، وقد دارت فيه رؤوسهم وحارت فيه عقولهم، والعجب أنه أول منزل ينفصل فيه المعقول عن المحسوس إذ من ههنا يأخذ العقل الإنساني في التصرف وما كان قبله كان يشارك التخيل البهيمي فيه التخيل الإنساني، ومن تحير في أول منزل من منازل العقول كيف يرجئ= فلا حاجة في تصرفاته.

(ص) وأن النسب والإضافات أمور اعتبارية لا وجودية.

(ش) الأمور النسبية وهي المفهومات التي تعلقها بالنسبة إلى المعنى، وهي سبع في المشهور: الإضافة والأين ومتى والوضع والملك والأفعال والانفعال واختلفوا فيها فقالت الفلاسفة: إنها وجودية، وذهب أكثر المتكلمين إلى أنها عدمية لا وجود لها في الخارج واستثنوا الأين كما قاله في (الطوالع) وغيره وهو حصول الجسم في." (٢)

"مستدعية في حق عالمها إذا أخذ في تعيين شيء يركب منه المعنى أنه لا يهمل التناسب بينه وبين المعنى الذي عينه له قضاء لحق الحكمة.

ومن ثمة ترى الفصم بالفاء الذي هو حرف رخو لكسر الشيء من غير أن يبين وبالقاف الذي هو حرف شديد لكسر الشيء حتى يبين، وأن لهيئات تركيبات الحروف أيضا خواص يلزم فيها ما يلزم في الحروف، ومن ثمة كان الفعلان والفعلى بالتحريك لما في مسماه كثرة حركة كالنزوان والحيدى. وقد تقرر أنه ينبغي حمل كلام العاقل على الصحة ما أمكن ولا سيما من كان من عداد العلماء لا جرم أن أول السكاكي قول عباد بهذا مجوزا أن يكون هذا مراده بنوع من الرمز إليه ووافقه المصنف في الجملة عليه لكن من غير التزام

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٥٤٦/١

(٢) تشنيف المسامع بجمع الجوامع الزركشي، بدر الدين ٨٨٧/٤

ضابط في المناسبة من جهة خاصة ليشمل ما ذكر وغيره لما على الحصر فيه من التعقب لما نذكر قريبا.

فقال: (وهو) أي وجوب الحكم باعتبار المناسبة قطعا أو ظنا بين اللفظ، ومعناه كما فصلناه (مراد القائل بلزوم المناسبة في الدلالة) أي دلالة الألفاظ على معانيها فإنه ممكن ولم يوجد ما يمنع إرادته بل وجد ما يعينها، وهو حمل كلام العاقل على الصحة ما أمكن (وإلا فهو ضروري البطلان) أي، وإن لم يكن هذا مراد عباد من قوله فقوله ضروري البطلان عند أولي العلم والإتقان كما يشهد به ما ذكروه من الحجج والبرهان ثم ينبغي التنبه هنا لأمرين أحدهما أن صرف قول عباد، ومن وافقه عن ظاهره إلى أن يكون المراد به كما عليه التصريفيون إنما يتم إذا كان عباد، ومن وافقه قائلين بأنه لا بد مع ذلك من الوضع كما ذكر الإسنوي أنه مقتضى كلام الآمدي في النقل عنهم أما إذا كانوا مصرحين بأنه يفيد المعنى بذاته لمناسبة ذاتية بينهما من غير احتياج إلى وضع كما قررناه آنفا، ونقله في المحصول عن عباد، وقال الأصفهاني إنه الصحيح عنه فلا يتم وهو ظاهر ثانيهما أنه يطرق ما عليه التصريفيون ما ذكره المحقق الشريف من أنه لا يخفى أن اعتبار التناسب بين اللفظ والمعنى بحسب خواص الحروف والتركيبات يتأتى في بعض الكلمات، وأما اعتباره في جميع كلمات لغة واحدة فالظاهر أنه متعذر فما الظن باعتباره في جميع كلمات اللغات.

[المقام الخامس المعنى الموضوع له اللفظ]

المقام الخامس في بيان أن المعنى الموضوع له اللفظ هل هو الذهني أو الخارجي أو الأعم منهما، وقد تعرض المصنف لهذا بقوله (والموضوع له) اللفظ (قيل الذهني دائما) كأنه يعني سواء كان له وجود في الذهن بالإدراك، وفي الخارج بالتحقق كالإنسان أو في الذهن لا في الخارج كبحر زئبق، وسواء كان اللفظ مفردا أو مركبا، وهذا مختار الإمام الرازي ووجه أما في المفرد فلاختلاف اللفظ لاختلاف الذهني دون الخارجي فإنا إذا رأينا جسما من بعيد وظنناه حجرا سميناه به فإذا دنونا منه، وعرفنا أنه حيوان لكن ظنناه طائرا سميناه به فإذا ازداد القرب، وعرفنا أنه إنسان سميناه به، وهذا آية على أن الوضع للذهني، وأما في المركب فلأن قام زيد مثلا يدل على حكم المتكلم بأن زيدا قائم، وهو أمر ذهني إن طابق كان صدقا، وإلا كان كذبا لا على قيام زيد في الخارج، وإلا كان صدقا وامتنع كذبه وليس كذلك وأجيب عن الأول بأن اختلاف الاسم لاختلاف المعنى في الذهن لظن أنه في الخارج كذلك لا لمجرد اختلافه في الذهن فالموضوع له ما في الخارج، والتعبير عنه تابع لإدراك الذهن له حسبما هو كذا، وعن الثاني بأنا لا نسلم أنه لو كان موضوعا للخارجي لامتنع الكذب، وإنما يلزم لو كانت إفادته للخارجي قطعية، وهو ممنوع لجواز أن تكون ظنية كالغيم الرطب للمطر فيختلف المدلول مع وجود اللفظ فيكون كذبا ثم يلزم هذا القول أن لا

تكون دلالة اللفظ على الموجودات في الخارج مطابقة ولا تضمنا، وأن لا يكون استعماله فيها حقيقة.
(وقيل) المعنى الموضوع له اللفظ هو (الخارجي) ، وممن عزى إليه هذا أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع والظاهر أن هذا فيما لمعناه **وجود ذهني** وخارجي لا ذهني فقط ثم قد تضمن رد وجه ما قبله وجهه (وقيل) المعنى الموضوع له اللفظ هو (الأعم) من الذهني والخارجي، ونص الأصفهاني على أنه الحق." [١]

"قال المرادي في " شرح ألفيته ": (وأقول: تفرقة الواضع بين " أسامة " و " أسد " في الأحكام اللفظية، يؤذن بفرق من جهة المعنى.

ومما قيل في ذلك: إن " أسدا " وضع ليدل على شخص معين، وذلك الشخص لا يمتنع أن يوجد منه أمثاله، فوضع على [الشياع] في جملتها / ووضع " أسامة " لا بالنظر إلى شخص، بل على معنى الأسدية المعقولة، التي [لا يمكن] أن توجد **خارج الذهن**، بل هي موجودة في النفس، ولا يمكن أن يوجد منها اثنان أصلا في الذهن، ثم صار أسامة يقع على الأشخاص، لوجود ماهية ذلك المعنى المفرد الكلي في الأشخاص.

والتحقيق في ذلك أن نقول: اسم الجنس: هو الموضوع للحقيقة الذهنية من حيث هي هي، فاسم أسد موضوع للحقيقة من غير اعتبار قيد معها أصلا، وعلم الجنس كأسامة موضوع للحقيقة باعتبار حضورها الذهني الذي هو نوع تشخيص لها مع قطع النظر عن أفرادها، ونظيره المعرف باللام التي للحقيقة والماهية.
وبيان ذلك: أن الحقيقة الحاضرة في الذهن وإن كانت عامة بالنسبة إلى أفرادها فهي باعتبار حضورها فيه أخص من مطلق الحقيقة، فإذا استحضر الواضع صورة الأسد فإن هذه الصورة واقعة لهذا الشخص في زمان، ومثلها يقع في زمان آخر وفي ذهن آخر، والجميع يشترك في مطلق صورة." [٢]

"والحسن والنضر والأسد والكلب في المسمى بها، وإن لم يكن محتاجا إلى التعريف، وذلك للمح الوصفية، ومدح المسمى بها وذمه (وليس بشيء فإن العلم) على ما هو المعروف إنما هو (المركب) الإضافي: أي أصول الفقه (لا الأصول) الذي هو جزء منه، فالعلم ما دخلته اللام، وما دخلته اللام فليس بعلم بل جزؤه، ولما عين مدخول اللام أراد أن يبين معنى اللام فيه، فقال (بل الأصول بعد كونه عاما في المباني) جمع مبنى، وهو ما ينبني عليه الشيء (يقال) أي يطلق (خاصا في المباني المعهودة للفقه) وهي الأدلة السمعية (فاللام للعهد) الخارجي، لأنها حصة معينة من المباني المطلقة، وكلمة بل اضراب عما يفهم

---

(١) التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام ابن أمير حاج ٧٥/١

(٢) التحبير شرح التحرير المرداوي ٣٤٦/١

من الكلام السابق من علمية لفظ الأصول وحاصله أنه ليس بعلم، بل معرف بلام العهد، وقيل الأصل بعد ما كان عاما في المباني نقل إلى الدليل، وقال صدر الشريعة النقل خلاف الأصل، ولا ضرورة إلى العدول إليه، لأن الابتناء كما يشمل الحسي كابتناء السقف على الجدران كذلك يشمل العقلي كابتناء الحكم على دليله (والوجه أنه) أي المركب علم (شخصي) حقيقة العلوم إما المسائل، أو التصديقات المتعلقة بها، أو الملكة الحاصلة من ممارستها، ويؤيد الأخيرين تسميتها بالعلم، والأول قول القائل: علمت النحو والصرف، وكلام المصنف يشير إلى الأول إذ التصديقات أو الملكة القائمة بعالم غير القائمة بآخر، فالاسم بهذين الاعتبارين اسم جنس كما حققه السيد السند، بخلاف متعلق علومهم، وهي المسائل، فإنه واحد، وإليه أشار بقوله (إذ لا يصدق على مسألة) يعني مثلا، فيشمل كل ما سوى مجموع المسائل، ولم يتعرض لما سوى الجزاء، لأن عدم صدقه على ما هو خارج عنها في غاية الظهور فإن قلت مسائل العلوم تتزايد بتلاحق الأفكار، فالموجود في الزمان السابق مغاير بالذات للموجود في اللاحق تغاير الجزء والكل، وهذا يستلزم تعدد المسمى، وهو ينافي كون الاسم علما شخصيا قلت الموجود في كل زمان شخص معين، ويلتزم اشتراك الاسم وتعدد وضعه بحسب تعدد الأزمنة، ولا محظور وههنا بحث، وهو أن مجموع المسائل إنما هو موجود ذهني لاشتمالها على النسب الاعتبارية، ومن ضرورة تعدد الأذهان: تعدد وجوداته، ومن ضرورة تعدد الوجودات: تعدد تشخصاته، فلزم كون الاسم للجنس بهذا الاعتبار أيضا والجواب أن حقيقة مجموع المسائل من حيث هي مع قطع النظر عن وجودها وتشخصها في الذهن جزئي حقيقي لعدم إمكان فرض اشتراكها بين كثيرين، والتعدد إنما هو باعتبار صورها الحاصلة في الأذهان، فمتعلق تلك الصور واحد بالذات، وإن كان كثيرا باعتبار التعلقات والله أعلم (والعادة تعريفة مضافا وعلما) أي عادة الأصوليين تعريف الاسم المذكور تارة من حيث أنه مركب إضافي." (١)

"حقيقة للشتاء بل قربه (وقوله صلى الله عليه وسلم) " لن يجزي ولد والده إلا أن يجد مملوكا " (فيشتريه فيعقته) رواه مسلم (لأن العتق معلول معلوله) أي الشراء إذ الشراء علة للملك، والملك علة للعتق، وإليه أشار بقوله أي فيشتريه (فيعتق بسبب شرائه) إنما فسره به لئلا يحمل على ظاهره: وهو أنه بعد ما يشتريه يعتقه قصدا مثل ما يعتق غير القريب فإنه حينئذ لا يكون العتق إلا بسبب الإعتاق لا الشراء، وقد علم بذلك أن هذا المعلول بالواسطة مغاير بالذات بالنسبة إلى العلة (فليس) هذا المثال (من) قبيل (اتحاد العلة والمعلول في الوجود) كما زعم البعض من أن الشراء والعتق شيء واحد في الخارج وإن تغايرا بحسب

---

(١) تيسير التحرير أمير باد شاه ٩/١

المفهوم (ولا) من (نحو: سقاه فأرواه) كما ذكره صدر الشريعة: إذ الإرواء يترتب على السقي بلا واسطة، والعتق إنما يترتب على الشراء بواسطة الملك (فلذلك) أي لكون الفاء لترتيب ما بعدها على ما قبلها ، تضمن القبول) للبيع (قوله فهو حر) حال كونه (جواب) من قال (بعتكه بألف) لأن ترتيب الحرية على هذا القول لا يتصور إلا بقبول البيع الموجب للملك المصحح للإعتاق فصار كأنه قال: قبلت فهو حر (لا هو حر) أي لا يتضمن هو حر القبول بعد قوله بعتكه بألف لعدم ما يدل على ما قبله (بل هو رد للإيجاب) وهو قوله بعتكه الخ ومعناه كيف تبيعه وهو حر (و) كذلك (ضمن الخياط) الثوب إذا (قال له) مالكه (أيكفيني قميصا قال) الخياط (نعم قال) مالكه (فاقطعه فقطعه فلم يكفه) لأن الفاء دلت على أن الأمر بالقطع مرتب على الكفاية مشروط بها لا في اقطعه فلم يكفه) أي لا يضمن الخياط فيما إذا قال صاحب الثوب اقطعه بدل فاقطعه والمسئلة بحالها لعدم ما يدل على كون الأمر بالقطع مشروطا بالكفاية (وتدخل الفاء (العلل) حال كونها (خلاف الأصل) لعدم ترتب العلة على المعلول وتحقق العكس دخولا (كثيرا لدوامها) أي لكون العلل موجودة بعد وجود المعلول مدة مديدة (فتأخر) العلة عن المعلول (في البقاء) فبهذا الاعتبار تدخل الفاء عليها (أو باعتبار أنها) أي العلة (معلولة في الخارج) أي في **خارج الذهن** (للمعلول) وهذا إذا كان مدخول الفاء علة غائية لما قبلها، فإنه بحسب الوجود الذهني مقدم على المعلول فإن تعقل الربح مقدم على تحقق التجارة في الخارج وتحقق الربح مؤخر عن تحقق التجارة في الخارج (ومن الأول لا الثاني أبشر فقد أتاك الغوث) قال الشارح أي من دخولها على العلة المتأخرة في البقاء، لا من دخولها على المعلول في الخارج، فإن الغوث باق بعد الإبشار كذا قالوا، وفيه تأمل انتهى. إنما جعل هذا المثال مما دخلت على العلة نظرا إلى الظاهر، إذ إتيان الغوث علة للبشارة لا العكس. وقد يقال أن قوله أبشر علة للإخبار بمضمون قد أتاك الغوث، لأنه يدل إجمالا على موجب السرور، وبه يحصل قلق واضطراب لا يندفع." [١]

"أي العموم (من عوارض الألفاظ) دون المعاني (قيل والمعاني) أيضا حقيقة فكما يصدق لفظ عام يصدق معنى عام حقيقة ذهنيا كان كمعنى الإنسان أو خارجيا كمعنى المطر والخصب لما شاع من نحو الإنسان يعم الرجل والمرأة وعم المطر والخصب فالعموم شمول أمر لمتعدد (وقيل به) أي بعروض العموم (في الذهني) حقيقة لوجود الشمول لمتعدد فيه بخلاف الخارجي والمطر والخصب مثلا في محل غيرهما في محل آخر فاستعمال العموم فيه مجازي وعلى الأول استعماله في الذهني مجازي أيضا وعلى الآخرين

---

(١) تيسير التحرير أمير باد شاه ٧٦/٢

الحد السابق للعام من اللفظ

ـــــــ الصحيح المتقدم وعلى هذا يقرأ أنه بالفتح خلافا للزركشي حيث قال إنه مستأنف ويقرأ إنه بالكسر لأنه لو كان من مدخول الصحة المتقدم لاقتضى أن وصف الألفاظ بالعموم فيه خلاف مع أنه لا خلاف فيه.

والجواب ما أشار إليه من أن مصب التصحيح هو المعاني بقوله دون المعاني أي إنه لا خلاف في أن العموم من عوارض الألفاظ وإنما الخلاف في أنه هل هو من عوارض المعاني أيضا أو لا هذا.

وقد قال البرماوي حكي في المسألة مذاهب أخرى ضعيفة منها أنه حقيقة في المعاني دون الألفاظ وهو بعيد فإن ثبت فهو قادح في حكاية كثير الاتفاق على أنه حقيقة في اللفظ كما سبق (قوله: أي العموم) أي المأخوذ من قوله العام لفظ إلخ ولم يقل أي العام وإن كان هو المحدث عنه لأن العام لفظ فيكون المعنى عليه واللفظ العام من عوارض اللفظ العام وهو فاسد (قوله: دون المعاني) أخذه من المقابل في قوله قيل والمعاني فإنه يعلم منه أن الأول يخص اللفظ.

(قوله: قيل والمعاني) وصححه ابن الحاجب فيكون موضوعا للقدر المشترك بينهما وقيل مشترك لفظي قال شيخ الإسلام وليس المراد المعاني التابعة للألفاظ فإنه لا خلاف في عمومها لعموم لفظها بل المعاني المستقلة كالمقتضي والمفهوم اهـ.

ويبعده قول الشارح كمعنى الإنسان إلخ (قوله: حقيقة) أي اصطلاحية كما هو المناسب للمقام فإنه للبحث عن الأمور الاصطلاحية وقيل لغوية ثم هو نصب على الحال من العموم بمعنى العام أي حال كون استعمال العام في المعنى حقيقة.

(قوله: ذهنيا) فيه تصريح بالقول بالوجود الذهني وقد قال به الحكماء وبعض محققي المتكلمين وأنكره أكثرهم وقد أوضحنا ذلك في حواشي المقولات الكبرى.

(قوله: كمعنى الإنسان) أي حقيقته الكلية بناء على أن الكلي الطبيعي لا وجود له خارجا والمسألة مبسوطة في حواشينا على الخبيصي وأورد أن معنى الإنسان له **وجود ذهني** ووجود خارجي وهو وجود أفراده وكذا المطر والخصب فلا وجه للتخصيص.

وأجاب سم بأنه لما كان عموم المطر والخصب أظهر بحسب الخارج خصه بالخارج ولما كان عموم الإنسان بحسب الخارج غير ظاهر لأنه يلتفت فيه لكل فرد على حدته وهو لا عموم فيه خصه بالذهني.

(قوله: لما شاع) تعليل لقوله حقيقة.

(قوله: من نحو الإنسان إلخ) أي يقال الإنسان يعم إلخ فالإنسان مبتدأ خبره ما بعده وكذلك قوله وعم المطر إلخ جملة فعلية فالمطر فاعل عم والخصب معطوف عليه.

(قوله: فالعموم شمول إلخ) تفريع على أن العموم من عوارض الألفاظ وقوله أمر أي سواء كان ذلك الأمر لفظيا أو معنى خارجيا أو ذهنيا جوهرا كالمطر أو عرضا كالخصب.

(قوله: حقيقة) نصب على الحال من العموم بمعنى أن إطلاق العام على المعنى الذهني حقيقة وفي جعله حالا من عروض العموم مسامحة إذ العروض لا يوصف بحقيقة ولا مجاز.

(قوله: والمطر والخصب) أي فليس في الخارج أمر واحد شامل لمتعدد وإنما هو أمر مشخص لا عموم فيه والعموم إنما هو باعتبار الأمر الكلي الذهني.

(قوله: غيرهما في آخر) فالمعاني الخارجية متشخصة لأن كل موجود في الخارج متخصص بمحل وحال مخصوص فيستحيل شموله المتعدد.

(قوله: وعلى الأول) أي القول بأنه من عوارض الألفاظ خاصة دون المعاني الذي هو مختار المصنف.

(قوله: وعلى الآخرين إلخ) جواب عما." (١)

"لضبطه على الكلى والجزئي، وعلى الصورة القائمة للشيء فى الذهن وعلى ما يصدق عليها فى خارج الذهن مما يجعل مقدمة المنطق العربى مهمة التلخيص لهذا البحث ومهمة الحضور فى ذهن المهتم بمسألة المفاهيم.

١١ – فالمصطلح إذن يتكون من عملية وضع يقوم بها دارس فن معين

لتوصيل معنى فى ذهنه إلى المخاطب من دارسى نفس الفن، ثم إنه من الملاحظ أن المصطلح الواحد قد تختلف معانيه داخل العلم الواحد لاختلاف المدارس الفكرية والأطر المرجعية للمفكرين والعلماء داخل هذا العلم أو ذاك.

كما يلاحظ أنه قد يعتريه التطور ويحتاج إلى البحث عن تطور المصطلح الدلالى وهذا شائع فى كل العلوم خاصة الاجتماعية والإنسانية.

١٢ – وتختلف معانى المصطلح الواحد أيضا بين العلوم المختلفة، وهذا لا

إشكال فيه فكلمة الموضوع تعنى فى علم الحديث القول المكذوب المنسوب إلى قائله وزرا فى حين تعنى فى المنطق ما عليه الحمل فى حين تعنى فى مداخل العلوم معنى يقارب هذا وهو ما يتكلم العلم عن

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ١/٥١١

عوارف الذاتية.

١٣ – أما عملية انتقال المفهوم أو نقله من الاستعمال التخصصى ومجال

الجماعة العلمية إلى مخاطبة عموم الناس فيكتنفها شيء من الخطورة، حيث يأخذ اللفظ الواحد معان شتى، طبقا لمستويات الخطاب وجمهوره، وبدلا من عمليات الوضع المنظم التى كان ينبغى أن تتم داخل قاعات البحث لتحقيق هدف توصيل المعلومات وقيام العلم بدوره نرى عملية أخرى يمكن أن نسميها الخط المفهومى ونعنى بها أن يفسر كل مخاطب المصطلح الواصل إلبه عبر الصحافة وأخواتها من وسائل الاتصال تفسيرا عشوائيا، فيصبح للمصطلح الواحد أكثر من مفهوم، وحيئذ تظهر المشاحنة والمنازعة، حيث إن هذا يسبب الخطأ فى الاستعمال طبقا للخطأ الحاصل فى ذهن المستعمل، لذا فهو يحمل فى طياته تلبيسا خطيرا.

أما خطا الاستعمال هذا فهو بالمقارنة بين الواقع وما قام بالذهن كما لو

رأى شخص شيئا فظنه حجرا فسماه به، فإطلاق الحجر على مدلوله القائم

بالذهن صحيحا وإن كان الشيء لخارجى فى الواقع ليس حجرا، فإن تبين له أنه طائر سماه به فإن تأكد أنه إنسان أطلق عليه هذا، فهذه الإطلاقات كذب

لمخالفتها للواقع ونفس الأمر على أنها صحيحة بالنسبة لما قام بذهنه من صور." (١)

"قولك: "الرجل خير من المرأة" أي: حقيقة الرجل خير من حقيقة المرأة، بقطع النظر عن أفرادهما. والنكرة هي: مدلول اللفظ الخارجي الذي ينطبق عليه فعلا، قال صاحب النحو الوافي بعد أن ذكر التعريفين السابقين: "وهذا حاصل الفرق بينهما عند من يراه وهو فرق فلسفي متعب في تصوره، وليس وراءه فائدة عملية"١، إذ لا يوجد له في **خارج الذهن**، بل المطلق والنكرة في الخارج متحدان في المدلول، وهو الفرد الشائع، وحيث علمنا عدم فائدة الفرق، وأنه يرجع إلى أمور اعتبارية فقط، يكون الخلاف في ذلك خلافا في الاصطلاح، اللهم إلا أن يقال: الفرق بين المطلق والنكرة يبدو في حال الإخبار عن الماضي، إذ قال بعض الأصوليين٢: إن الإطلاق لا يتصور في غير الأمر وخبر الثبوت، فنحو قولك: رأيت رجلا مثلا،

---

١ النحو الوافي ١/٢٨٩، وهذا ما دعا بعض العلماء إلى أن يقولوا: لا فرق بين علم الجنس واسم الجنس في المعنى، بل الفرق بينهما في مجرد اللفظ، حيث نقل الثقات إجراء أحكام المعارف اللفظية على علم

---

(١) المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم علي جمعة ص/٢٠

الجنس دون اسمه، وإلى ذلك يشير ابن مالك في ألفيته فيقول:
(ووضعوا لبعض الأجناس علم ***كعلم الأشخاص لفظا وهو عم)
وقوله: وهو (عم) بصيغة الماضي – يعني – أن مدلوله (عم) الأفراد، بحيث يصدق على كل فرد بذاته، فهو عام شائع من جهة المدلول، وهذا هو حكم النكرة.
٢ الآمدي ٢/١٦٢، والفروق للقرافي ١/١٩٠.." (١)
"وشرعا.
٢٩ – إن الاختلاف في وجود الماهيات في خارج الذهن أدى إلى الخلاف في تعريف المطلق اصطلاحا. فهو عند المناطقة وأكثر الأصوليين ما يدل على الماهية بلا قيد، وعند علماء اللغة ما دل على شائع في جنسه، أو هو النكرة في سياق الإثبات، فالنكرة أعم من المطلق، ويساويها ما لم تقيد أو يدخل عليها ما يفيد عمومها.
٣٠ –يوصف المطلق بالشيوع، لأن موارده غير منحصره فعمومه بدلي –تناوبي ويوصف العام بالاستغراق، فعمومه شمولي.
٣١ – أن العموم في المطلق من ناحية الصفات، وفي العام من ناحية الأفراد.
٣٢ – المقيد هو اللفظ الدال على وصف مدلوله المطلق بصفة زائدة عليه، أو اللفظ الدال على الماهية مع قيد من قيودها.
٣٣ – توصف الأفعال والأسماء الشخصية بالإطلاق والتقييد باعتبار الأحوال التي تعرض لها، وعلى ذلك فوصف الاطلاق والتقييد غير مختص بالألفاظ المفردة كما يوهم ذلك صنيع الأصوليين.
٣٤ – الإطلاق والتقييد لهما معنيان خاص وعام. فالمطلق بالمعنى الخاص: اللفظ الدال على شائع في جنسه أو هو ما يدل على." (٢)

"أطلق عليها علماء النبات أسماء متضاربة. وأخذ لينيوس على عاتقه تصنيف جميع النباتات المعروفة أولا حسب طائفتها، وفي طائفتها حسب رتبتها، وفي رتبتها حسب جنسها، وفي جنسها حسب نوعها؛ وهكذا توصل إلى اسم لاتيني مقبول دوليا. واتخذ أساسا لتصنيفه وجود وطبيعة الأعضاء التناسلية الواضحة أو عدم وجودها، فقسم النباتات إلى "نباتات زهرية" وهي التي لها أعضاء تناسل ظاهرة (أزهارها) و"نباتات

(١) المطلق والمقيد حمد بن حمدي الصاعدي ص/١٣٣
(٢) المطلق والمقيد حمد بن حمدي الصاعدي ص/٥٢١

لا زهرية" ليس لها أزهار تخرج بروزا وهياكلها التناسلية مخفاة أو غير واضحة (كما في الطحلب والسرخس). وقد اعترضت بعض النفوس الخجولة على هذا التركيز على الجنس لأنه سيؤثر تأثيرا خطرا على خيال الشباب (٨٣). ولكن نقادا أصلب وأجرأ بينوا خلال الأعوام المائة التالية عيوبا أهم في تصنيف لينيوس، فقالوا إنه غلا في الاهتمام بإيجاد أركان وأسماء للنباتات غلوا جعله يحول علم النبات حينا عن دراسة وظائف النباتات و أشكالها. ولما كان تغير الأنواع سيشوش النظام الذي وضعه، فضلا عن تناقضه مع سفر التكوين، لذلك وضع مبدأ مؤداه أن جميع الأنواع خلقها الله مباشرة وظلت دون تغيير طوال تاريخها. وقد عدل من هذا الموقف التقليدي في تاريخ لاحق (١٧٦٢) بإلماعه إلى أن أنواعا جديدة قد تظهر نتيجة لتهجين الأنواع المتقاربة. ومع أنه تناول الإنسان (الذي سماه في ثقة واطمئنان "هومو سابينز" أي الإنسان العاقل) بوصفه جزءا من مملكة الحيوان، وصنفه نوعا في رتبة الحيوانات العليا، جنبا إلى جنب مع القرد، فإن نظامه عطل نمو الأفكار التطورية.

وقد انتقد بوفون تصنيف لينيوس، على أساس أن الأجناس والأنواع ليست أشياء موضوعية، إنما هي مجرد أسماء لتقسيمات عقلية مريحة لواقع معقد، تذوب فيه جميع الرتب، عند أطرافها، بعضها في البعض، فلا شئ يوجد **خارج الذهن**، إلا الأفراد؛ هنا نجد جدل العصور الوسطى القديم بين الواقعية والاسمية. أما لينيوس فرد (مثبتا أنه بشر) بأن بلاغة بوفون يجب ألا يسمح لها بأن تخدع العالم، ورفض أن يأكل في قاعة علقت فيها صورة بوفون مع صورته (٨٥). على أنه سلم في لحظة أكثر سماحة أن." (١)

"المبحث الأول ... : أثر الصورة الذهنية في تشكيل الصورة السمعية

المبحث الثاني ... : الصورة السمعية وسلطان الحواس

المبحث الثالث ... : الصورة السمعية عبر الإيحاء

المبحث الأول

أثر الصورة الذهنية في تشكيل الصورة السمعية

الصورة الشعرية مثار جدل كبير بين القدامى والمحدثين، فماهيتها تمثل الصوت والصورة المتخيلة، أو المتصورة، في حين تمثل الصورة الدال والمدلول، وهما صورة الأشياء في الوجود.

---

(١) قصة الحضارة، ول ديورانت ٣٧/٢٣٤

على أن التصور لتكوين الصورة الذهنية، لابد له من أن يعتمد شيئا سابقا شرطا لتحقيق هذا الوجود "فمن التصور مالا يتم إلا بتصوير يتقدمه، كمالا يمكن تصور ا لجسم مالم يتصور الطول والعرض والعمق"(١).
ومن هنا فإن هذا التحديد يشمل الصور الحسية المختلفة الحادثة في الذهن بعد غيابها، كي يتمكن الإنسان من تخيلها وتصورها ليس على صعيد الفكر المطلق المجرد الكلي(٢).
والذهن على سبيل المجاز، هو الققوة في العقل والمسكة(٣)، وقوة للنفس تشمل الحواس الظاهرة، والباطنة، معدة لاكتساب العلوم(٤).
وحازم القرطاجني لا يبتعد عن الفارابي في تفسيره لتكوين الصورة الذهنية العامة، إلا أنه أقام الحدود للتعبير عن تلك الصورة بالألفاظ حيث قال:
"إن المعاني هي الصور الحاصلة في الأذهان عن الأشياء الموجودة في الأعيان" فكل شيء له وجود **خارج الذهن** فإنه إذا أدرك حصلت له صورة في الذهن تطابق لما أدرك منه، فإذا عبر عن تلك الصورة الذهنية الحاصلة عن الإدراك أقام اللفظ المعبر به هيئة تلك الصورة الذهنية في أفهام السامعين وأذهانهم، فصار للمعنى وجود آخر من جهة دلالة الألفاظ"(٥).

---

(١) رسالة عيون المسائل، الفارابي: ٥٦، وانظر هذا هو الفارابي، مدخل وتمهيد: ٤.
(٢) المصدر السابق: ٥٦.
(٣) أساس البلاغة: مادة: ذهن.
(٤) التعريفات: ٦٣.
(٥) منهاج البلغاء: ١٨-١٩.." [1]

"فعلاقة المرآة بالشمس هي العلاقة التقليدية بين الأصل والصورة، فمن زعم أنه ليس في المرآة غير الشمس الحقيقية. يكون قد وحد بين الأصل والصورة، وهذا بعيد عن الصواب، وخطأ لا جدال فيه. أما إذا جعل من المرآة وعاءا للشمس الحقيقية أي المنعكسة عليها. يكون قد أصاب الحق، وذلك لأن لكل من الأصل والصورة وجودهما المستقل.
وعقل الإنسان وخياله شبيه بمثال المرآة، وعنه يقول النورسي:
" إن المعلومات الموجودة في مرآة فكر الإنسان لها وجهان أيضا: فهي بوجه علم، وبوجه آخر معلوم. فإذا

---

(١) الصورة السمعية في الشعر العربي قبل الإسلام، ص/١٢٢

اعتبرنا الذهن ظرفا لذلك المعلوم، أصبح ذلك المعلوم معلوما ذهنيا، فوجوده شيء آخر، وأن اعتبرنا الذهن موصوفا بذلك الشيء الذي حل فيه أصبح صفة للذهن، وذلك الشيء يكون عندئذ علما وله وجود خارجي، حتى لو كان لذلك المعلوم وجود وجوهر فسيكون وجودا عرضيا".(١)

أي أن الأفكار الموجودة في العقل يتحد العلم فيها مع المعلوم، فيحصل من هذا للفكرة الواحدة وجودان، **وجود ذهني** ووجود خارجي، وكل منهما يختلف في حقيقته عن الآخر. فالوجود الذهني هو وجود فكرة ومعنى، والوجود الخارجي وجود مادي محسوس، فالعلم يأخذ على الدوام أحكام الذهن المعرفية، أما وجوده الخارجي فهو صورة له أو عرض ظاهري.

وتأسيسا على معنى ما ذكره انتقل النورسي لبيان تصور ابن عربي، وذلك من خلال استعراضه لرأيين

الأول رأيه الشخصي الذي قال فيه:

" الكون مرآة، وماهية كل موجود أيضا، هذه المرايا معرضة إلى الإيجاد الإلهي بالقدرة الإلهية، فكل موجود – من جهة – يصبح مرآة لاسم من أسماء الله يبين نقشا من نقوشه.

---

(١) اللمعات – النورسي ص ٥٤." (١)

"والإيمان بالله واحدا أحدا فردا صمدا، والإيمان بملائكته وكتبه ورسله وباليوم الآخر وبالقدر خيره وشره من الله، وإن الموت حق، والبعث والحشر والنشر حق، والجنة حق، والنار حق، هذا الإيمان هو الثابت من القرآن والسنة، تقوم عليه قواعد الإسلام، وتتجذر فيه أصوله وثوابته.

وقد عالج النورسي هذه الثوابت بنظرة جديدة، ترى في غور الساكن الثابت عالما فوارا بالحركة، مواجا بالخلق والحياة، شأنه شأن كل كائن وموجود في هذا الوجود، قوام وجوده الحركة، ينعدم بانعدامها، ويموت بموتها.

ومن منطلق هذه النظرة الجديدة التي ترى الحركة دستورا شاملا كما يحكم الحياة الوجود فهو يحكم ثوابت العقيدة كذلك، ولكن ليس بالانتقال من حال إلى حال، أومن موقع إلى غيره، بل بحركة ما تبثه الثوابت في الذهن من مختلف المعاني،وما ترسله من مختلف الإشارات والإيماءات،فحركة ثوابت الإيمان ذهنية قلبية روحية، إلا أنها أعظم عنفوانا في حركتها في النفس الإنسانية من حركة الموجودات **خارج الذهن** والوجدان.

وبعض ثوابت الكون كانت حجة إبراهيم عليه السلام على " النمرود " طاغية زمانه حين تحداه :(إن الله

---

(١) رسائل عن النورسية، ٤/٢١٦

يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر)(البقرة:٢٥٨) فاعتياد النظر على ملازمة هذه الثوابت الكونية كل يوم لا يعني تعطيل العقول عن البحث فيها للكشف عن المزيد من النواميس المهيمنة على حركات الكون و ثوابته، ولا أظن أحدا تبلغ به الحماقة إلى حد القول بالاستغناء عن الشمس و إسقاطها من حياة البشرية، لا لشيء إلا لكونه اعتاد على رؤيتها تشرق من جهة وتغرب من جهة أخرى، هذا دأبها منذ ملايين السنين وحتى يوم الناس هذا وإلى ما قبيل قيام الساعة.." (١)

" فطرية توجب العلم الضروري بمدلولها وأما السمعية فتقارب الف دليل فعلى المتأول أن يجيب عن ذلك كله وهيهات له بجواب صحيح عن بعض ذلك فنحن نطالبه بجواب صحيح عن دليل واحد وهو أن الرب تعالى إما أن يكون له وجود خارجي عن الذهن ثابت في الأعيان أولا فإن لم يكن له وجود خارجي كان خيالا قائما بالذهن لا حقيقة له وهذا حقيقة قول المعطلة وإن تستروا بزخرف من القول وإن كان وجوده خارج الذهن فهو مباين له إذ هو منفصل عنه إذ لو كان قائما به لكان عرضا من أعراضه وحينئذ فإما أن يكون هو هذا العالم أو غيره فإن كان هذا العالم فهو تصريح بقول أصحاب وحدة الوجود وأنه ليس لهذا العالم رب مباين له منفصل عنه وهذا أكفر أقوال أهل الأرض

وإن كان غيره فإما أن يكون قائما بنفسه أو قائما بالعالم فإن كان قائما بالعالم فهو جزء من أجزائه أو صفة من صفاته وليس هذا بقيوم السموات والأرض وإن كان قائما بنفسه وقد علم أن العالم قائم بنفسه فذاتان قائمتان بأنفسهما ليست إحداهما داخلة في الأخرى ولا خارجة عنها ولا متصلة بها ولا منفصلة عنها ولا محايثة ولا مباينة ولا فوقها ولا تحتها ولا خلفها ولا أمامها ولا عن يمينها ولا عن شمالها كلام له خبيء لا يخفى على عاقل منصف والبديهة الضرورية حاكمة بامتناع هذا واستحالة تصوره فضلا عن التصديق به قالوا فنحن نطالبكم بجواب صحيح عن هذا الدليل الواحد ." (٢)

" فصل

يوضحه الطريق السادس

أن يقال كل موجودين فإما أن يكون أحدهما قائما بنفسه أو قائما بالآخر فإن كان قائما بالآخر امتنع قيام الآخر به ضرورة وإن كان قائما بنفسه فحقيقته خارجة عن حقيقة الآخر ضرورة وإلا لزم اتحادهما

---

(١) رسائل عن النورسية، ٨٢/١٨

(٢) الصواعق المرسلة، ٢٩٤/١

وإذا كانت حقيقته خارجة عن حقيقة الآخر كان مباينا له بالضرورة وهذا برهان ضروري لا يقدح فيه إلا ما يقدح في سائر الضروريات

فصل

الطريق السابع

أن يقال الرب سبحانه إما أن يكون موجودا خارج الأذهان موجودا في الأعيان أو لا يكون له وجود خارجي فإن قلتم ليس له وجود خارجي وهو حقيقة قولكم كان خيالا ذهنيا لا حقيقة له وإن قلتم بل هو موجود **خارج الذهن** في الأعيان منفصلا عن الأذهان مباينا لها فقد أقررتم بأنه قابل للخروج والانفصال والمباينة فهلا جعلتم جملة العالم كالذهني وقلتم بأنه خارج عنه منفصل مباين له وكيف صح بل وجب أن يكون خارج الأذهان مباينا لها منفصلا عنها ولم يلزم من ذلك محال وامتنع أن يكون خارج العالم مباينا له ولزم من ذلك المحال فمن هاهنا قيل إنكم فارقتم حكم العقل والسمع وكان أتباع الرسل أسعد بالمعقول والمنقول منكم ." (١)

" ولا يعلم من نفسه أنه واقع بقدرته والفرق بين الأمرين ظاهر ولو كان وقوعه بقدرته هو المعلوم بالضرورة لما خالف فيه جمع عظيم من العقلاء يستحيل عليهم الإطباق على جحد الضروريات وهذا الجواب مما لا يشفي عليلا ولا يروي غليلا وهو عبارات لا حاصل تحتها فإن كل عاقل يجد من نفسه وقوع الفعل بقدرته وإراداته وداعيته فإن ذلك هو المؤثر في الفعل ويجد تفرقة ضرورية بين مقارنة القدرة والداعية للفعل ومقارنة طوله ولونه وشمه وغير ذلك من صفاته للفعل ونسبة ذلك كله عند الجبري إلى الفعل نسبة واحدة والله سبحانه أجرى العادة بخلق الفعل عند القدرة والداعي لا بهما وإنما اقترن الداعي والقدرة بالفعل اقترانا مجردا ومعلوم أن هذا قدح في الضروريات ولا ريب أن من نظر إلى تصرفات العقلاء ومعاملاتهم مع بعضهم بعضا وجدهم يطلبون الفعل من غيرهم طلب عالم بالاضطرار أن المطلوب منه الفعل هو المحصل له فالواقع بـقدرته وإراداته ولذلك يتلطفون لوقوع الفعل منه بكل لطيفة ويحتالون عليه بكل حيلة فيعطونه تارة ويرجمونه تارة ويخوفونه تارة ويتوصلون إلى إخراج الفعل منه بأنواع الرغبة والرهبة ويقولون قد فعل فلان كذا فما لك لا تفعل كما فعل وهذا أمر مشاهد بالحس والضرورة فالعقلاء ساكنوا لأنفس إلى أن الفعل من العبد يقع وبه يحصل ولو حرك أحدهم أصبعه فشتمت المحرك لها لغضب وشتمك وقال كيف تشتمني ولم يقل لي لم تشتم ربي وهذا أوضح من أن يضرب له المثال أو يبسط فيه المقال وما يعرض في ذلك من الشبه جار

---

(١) الصواعق المرسلة، ٤/١٣١١

مجرى السفسطة وقد فطر الله العقلاء على ذم فاعل الإساءة ومدح فاعل الإحسان وهذا يدل على أنهم مفطورون على العلم بأنه فاعل لأن الذم فرع عليه ويستحيل أن يكون الفرع معلوما باضطرار والأصل ليس كذلك والعقلاء قاطبة يعلمون أن الكاتب مثلا يكتب إذا أراد ويمسك إذا أراد وكذلك الباني والصانع وانه اذا عجزت قدرته أو عدمت ارادته بطل فعله فإن عادت إليه القدرة والأرادة عاد الفعل وقولك لو كان ذلك أمرا ضروريا لأشترك العقلاء فيه جوابك انه لا يجب الإشتراك في الضروريات فكثير من العقلاء يخالفون كثيرا من الضروريات لدخول شبهة عليهم ولا سيما اذا تواطؤا عليها وتناقلوها كمخالفة الفلاسفة في الإلهيات بيسير من الضروريات وهم جمع كثير من العقلاء وهؤلاء النصارى يقولون ما يعلم فساده بضرورة العقل وهم يناظرون عليه وينصرونه وهؤلاء الرافضة يزعمون أن أبا بكر وعمر لم يؤمنا بالله ورسوله طرفة عين ولم يزالا عدوين لرسول الله صلى الله عليه و سلم مترصدين لقتله وان رسول الله صلى الله عليه و سلم أقام عليا على رؤس جميع الصحابة وهم ينظرون إليه جهر ةوقال هذا وصي وولي العهد من بعدي فكلكم له تسمعون وأطبقوا على كتمان هذا النص وعصيانه وهؤلاء الجهمية ومن قال بقولهم يقولون ما يخالف صريح العقل من وجود مفعول بلا فـ ع ل ومخلوق بلا خلق وهؤلاء الفلاسفة وهم المدلون بعقولهم يثبتون ذواتا قائمة بأنفسهم **خارج الذهن** ليست في العالم ولا خارجة عن العالم ولا متصلة به ولا منفصلة عنه ولا مباينة له ولا محايثة وهو ما يعلم بصريح العقل فساده وهؤلاء طائفة الإتحادية تزعم أن الله هو هذا الوجود وان التعدد والتكثير فيه وهم محض وهؤلاء منكرو الأسباب يزعمون أنه لا حرارة في النار تحرق بها ولا رطوبة في الماء يروى بها وليس في الأجسام أصلا لا قوى ولا طبائع ولا في العالم شيء يكون سببا لشيء آخر البتة وان لم تكن هذه الأمور جحدا للضروريات فليس في العالم من جحد الضروريات وان كانت جحدا ." (١)

"الفعل وقولك لو كان ذلك أمرا ضروريا لاشترك العقلاء فيه جوابك انه لا يجب الاشتراك في الضروريات فكثير من العقلاء يخالفون كثيرا من الضروريات لدخول شبهة عليهم ولا سيما إذا تواطؤا عليها وتناقلوها كمخالفة الفلاسفة في الإلهيات بيسير من الضروريات وهم جمع كثير من العقلاء وهؤلاء النصارى يقولون ما يعلم فساده بضرورة العقل وهم يناظرون عليه وينصرونه وهؤلاء الرافضة يزعمون أن أبا بكر وعمر لم يؤمنا بالله ورسوله طرفة عين ولم يزالا عدوين لرسول الله صلى الله عليه وسلم مترصدين لقتله وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم أقام عليا على رؤوس جميع الصحابة وهم ينظرون إليه جهرة وقال: "هذا وصي وولي العهد من بعدي فكلكم له تسمعون" وأطبقوا على كتمان هذا النص وعصيانه وهؤلاء الجهمية ومن

---

(١) شفاء العليل، ص/١٥٨

قال بقولهم يقولون ما يخالف صريح العقل من وجود مفعول بلا فعل ومخلوق بلا خلق وهؤلاء الفلاسفة وهم المدلون بعقولهم يثبتون ذواتا قائمة بأنفسهم **خارج الذهن** ليست في العالم ولا خارجة عن العالم ولا متصلة به ولا منفصلة عنه ولا مباينة له ولا محايثة وهو ما يعلم بصريح العقل فساده وهؤلاء طائفة الاتحادية تزعم أن الله هو هذا الوجود وأن التعدد والتكثير فيه وهم محض وهؤلاء منكرو الأسباب يزعمون أنه لا حرارة في النار تحرق بها ولا رطوبة في الماء يروى بها وليس في الأجسام أصلا لا قوى ولا طبائع ولا في العالم شيء يكون سببا لشيء آخر البتة وإن لم تكن هذه الأمور جحدا للضروريات فليس في العالم من جحد الضروريات وإن كانت جحدا." (١)

" سبعة أقوال أو ثمانية ولم يذكر قول ابن حزم هذا وحيث ذكره الناظم فلا بد من بيان معناه فقوله بل أربع كل يسمى بالقرآن هذا الذي يتلى والثاني المكتوب في المصاحف والثالث المحفوظ في الصدور والمراد بالرسم الخط وقوله هذه الثلاث خليقة الرحمن وهذا القول من أبطل الاقوال التي قيلت في القرآن ولذلك قال الناظم وذاك قول بين البطلان

قوله والرابع المعنى القديم الخ كأنه والله أعلم وافق الاشاعرة والكلابية في إثبات المعنى النفسي وقد تقدم القول في المعنى النفسي بما أغنى عن الاعادة

وقول الناظم وأظنه قد رام شيئا لم يجد الى قوله ان المعين ذو مراتب أربع الخ أي ان المعين كزيد مثلا له أربع وجودات وجود خارجي **ووجود ذهني** ووجود لفظي أي في اللفظ اذا تلفظت بلفظ زيد ووجود رسمي أي خطي فهذه الوجودات الاربعة وهي التي ذكرها الله تعالى في قوله اقرأ باسم ربك الذي خلق الانسان من علق إقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم القلم ١ ٤ فذكر المراتب الاربعة وهي الوجود العيني الخارجي الذي هو خلقه وذكر الوجود الرسمي المطابق للفظي الدال على العلمي فمذهب ابن حزم أن القرآن في المراتب الثلاثة مخلوق وهي وجوده العيني واللفظي والرسمي ولكن الاولى بالتسمية بالقرآن وهو وجوده العيني بقي عنده المعنى القديم فهو غير مخلوق كالعلم

وقول الناظم بخلاف قول ابن الخطيب الخ أي أن قول ابن ." (٢)

"(وكذلك الإنسان نوع المحكوم عليه هو حقيقة الإنسان -يعني: الحيوان الناطق- لا أفراده؛ فإن أفراده أشخاص لا أنواع) يعني: آحاد.

---

(١) شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ١٤/٢٢

(٢) شرح القصيدة النونية، ٣٢٣/١

(فالحكم في الطبيعية على مفهوم الموضوع باعتبار وجوده في الشعور الذهني مع قطع النظر عن الفرد؛ بحيث لا يتعدى الحكم إليه قطعا) هذا معنى الكلام الذي ذكرناه سابقا.

قال: (وإنما تركها الأكثرون لأنها ليست بمعتبرة في العلوم).

ترك ماذا؟ ذكر الطبيعية، لا يذكرونها، ولذلك كثيرا ما يقال في الحواشي .. النحو والأصول: طبيعية طبيعية .. كثير جدا، في حواشي جمع الجوامع وغيره، الطبيعية هي المراد هذه، أنها ذهنية ليس لها وجود في الخارج، وإنما البحث فيها بحث ذهني، ولذلك لا تذكر.

قال: (وإنما تركها) يعني: الطبيعية (الأكثرون) من المناطقة (لأنها) أي: الطبيعية (ليست بمعتبرة في العلوم).

قال العطار: (أي: الحكمية كما صرح بذلك بعضهم أي: لا تقع مسألة في تلك العلوم).

(وعللوا ذلك: بأن الموجودات المتأصلة هي الأفراد، والطبيعية إنما توجد في ضمنها، والمقصود في العلوم الحكمية هو البحث عن أحوال الموجودات كما يشعر بذلك تعريف الحكمة؛ بأنها علم باحث عن أحوال الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية).

إذا: بحثهم في الموجودات وموضوع القضية الطبيعية ليست من قبيل الموجودات، وإنما هي أمر ذهني فوجوده **وجود ذهني** بحت.

إن وجد في الخارج فوجوده في ضمن فرد من أفراده أو في ضمن أفراده.

(هذا كله في الحملية) هذا كله –ما سبق التقسيم– في الحملية.

(وأما الشرطية) قلنا القضية إما حملية وإما شرطية.

(وأما الشرطية) التي هي نسبة إلى الشرط.

(وأما الشرطية) كأنه قيل: أما التقسيم في الحمليات فكذا وكذا.

وأما التقسيم في الشرطيات فكذا وكذا؛ لأن أما التفصيلية تقتضي ذكر المتعدد بعدها، وأما مقابلة لها (وأما الشرطية).

(فالحكم فيها) يعني: في الشرطية.

(بالاتصال والانفصال) بالاتصال يعني: التلازم، والانفصال يعني: العناد والتنافي، والواو هنا بمعنى أو .. الاتصال أو الانفصال؛ لأنه لا يجتمعان، ومر معنا أن الشرطية إما متصلة وإما منفصلة .. مر الفرق بينهما.

هنا قال: (حكم فيها) الشرطية (بالاتصال) يعني: التلازم بين المقدم والتالي.

(والانفصال) يعني: العناد والتنافي بين المقدم والتالي إذا سمينا الأول مقدما والثاني تاليا. والواو هنا بمعنى

أو.

قال: (إن كان) أراد أن يقسم: مخصوصة أو كلية، التقسيم السابق: كلية وشخصية أو مخصوصة، تقسيم باعتبار الحمليات.

هل هذا التقسيم يجري في الشرطيات؟ قال: نعم.

يعني: ليس خاصا بالحمليات، ولذلك في السلم أجراه على الحمليات فقط؛ لأنه لا فائدة فيه هنا، فحينئذ أجرى المصنف هنا التقسيم السابق في الشرطيات، وأما الشرطيات فالحكم فيها بالاتصال والانفصال.

(إن كان على وضع معين نحو: إن جئتني الآن أكرمتك، وزيد الآن إما كاتب أو غير كاتب فمخصوصة.

أو على جميع الأوضاع الممكنة نحو .. إلى آخره، فمحصورة كلية، أو على بعضها الغير معين).." (١)

"دلالة الاقتران ضعيفة في الأصل، لكن قد يحتف بها قرينة فيعمل بها كما إذا وقع على المقترنين خبر موحد .. إذا جمعت بين متعاطفات وحكمت عليها بخبر واحد، الأصل فيها دلالة الاقتران معتبرة، ولذلك ((إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس)) [المائدة:٩٠] رجس هذا خبر الخمر، وما عطف عليه داخل تحته.

الأصل في مقتضى اللغة وكذلك في الشرع أنه إذا حكم على متعدد بحكم واحد الأصل فيه الاستواء.

على كل المراد هنا: التنبيه إلى أن دلالة الاقتران لا تؤخذ من هذا النص ((صلوا عليه وسلموا)) [الأحزاب:٥٦] فيقال بكراهة إفراد أحدهما على الآخر؛ لأن دلالة الاقتران ضعيفة في الجملة "يعني: في الأصل" وقد يحتف بها قرينة فيعمل بها، وذلك فيما إذا حكم على المقترنات بحكم واحد.

قال: (والتقدير: مهما يكن من شيء بعد البسملة وما بعدها).

(فهذه) اسم الإشارة هنا قال: (المؤلفة الحاضرة ذهنا) يعني: الألفاظ الذهنية.

وإذا كان كذلك فحينئذ اسم الإشارة يكون مجازا؛ لاستعماله في المعقول، والأصل أن يستعمل في المحسوس، نقول: هذا زيد، هذا الأصل في وضع الإشارة. يعني: لا يستعمل في المعقولات، فإن استعمل في المعقولات حينئذ نقول: هذا من قبيل المجاز.

(فهذه) (المؤلفة الحاضرة ذهنا، إن ألفت بعد الخطبة، وخارجا أيضا) أي: كما أنها موجودة ذهنا فاسم الإشارة حقيقة حينئذ إن ألفت قبلها.

هذا في التفصيل على المشهور.

---

(١) شرح المطلع على متن إيساغوجي، أحمد بن عمر الحازمي ١٢/١١

والصحيح: أن المشار إليه ما في الذهن مطلقا تقدمت الديباجة أو تأخرت؛ إذ لا حضور للألفاظ المرتبة ولا لمعانيها في الخارج.

إذا قيل: **وجود ذهني** ليس المراد أن هذه الألفاظ موجودة بذاتها في الذهن، وإنما المراد بها الملاحظة والاعتبار.

فالوجود الذهني عند بعض الحكماء: أنه يوجد لكل شيء مرسوم في الذهن "محسوس" وليس الأمر كذلك، وإنما المراد به: معان قامت بالذهن -يعني: في الذهن- والمراد الملاحظة.

وإذا كان كذلك فلا إشكال في تسميته وجودا ذهنيا.

قال: (فهذه رسالة) مبتدأ وخبر.

(رسالة) بكسر الراء مشتقة من الرسل بفتح الراء وسكون السين، وهو الانبعاث على تؤدة يقال: ناقت رسل أي: سهلة السير.

(ففيه إشارة واضحة إلى سهولة هذا المؤلف وقلته كما وإن عظم كيفا) لأن الرسالة في عرف أصحاب التدوين: اسم لأوراق قليلة تحتوي على مسائل من العلم، لكنها من أنفس ما يصنف في العلم، ومن أشد ما يزهد فيه طلاب العلم الآن ..

الرسائل المختصرات هذه من أنفس ما يعتنى به؛ لأنها تشتمل على جمهور المسائل العلمية التي يكثر استعمالها. يعني: لو نظرت في الآجرومية أكثر ما يحتاجه الناطق المتكلم مما يتكلم به الكثير: مبتدأ وخبر وفعل وفاعل، ومتعلقات الجميع. تجدها كلها مفصلة في الآجرومية

وما قل كالتنازع والاشتغال ما تجده؛ لأن التنازع قد يبقى الإنسان أيام هذا إن درى أنه قد تنازع عنده فعلان أو أكثر، حينئذ نقول: هذا قليل. فلا يحتاجه الإنسان.." (١)

"ما لم يوجد له فرد. قلنا: هذا قسمان؛ لأن عدم وجود الفرد في الخارج، قلنا الأفراد البحث السابق بحث ذهني، متى نثبت أن هذا اللفظ كلي؟ عرفنا الضابط السابق.

الآن باعتبار وجوده في الخارج، طبعا الكلي لا يوجد هكذا، وإنما يوجد في ضمن أفراده. نقول مثلا: الإنسان، الإنسان حيوان ناطق. هذا حيوان ناطق المعنى أنت تدركه، اللفظ إنسان والمعنى حيوان ناطق. فحينئذ حيوان ناطق أين يوجد؟ في الذهن، لا وجود له في الخارج، إذا أردت إثباته فتقول: عندنا حيوان ناطق لا زيد ولا عمرو ولا بكر.

---

(١) شرح المطلع على متن إيساغوجي، أحمد بن عمر الحازمي ١٧/٢

يمكن يشار إليه تقول: هذا حيوان ناطق وليس بزيد ولا عمرو؟ لا. وإنما يوجد في ضمن أفراده، فحينئذ يتحقق وصف الإنسان في ضمن يعني: يوجد في أفراده، وأما هو منعزل منفك عن أفراده لا وجود له في الخارج البتة، وإنما وجوده **وجود ذهني**.

ونبهنا فيما سبق: أن المراد بالوجود هنا الملاحظة، فليس المراد بالذهن مفتوح غرفة وفيها شيء اسمه حيوان ناطق لا، إنما المراد الملاحظة "ملاحظة المعاني" وحقيقتها على وجهها الله أعلم بها، قد يكون العلم وصل إلى شيء ما لا ندري، لكن هذا الموجود وهذا الذي يشعر به الإنسان.

إذا: ما لم يوجد له فرد. قلنا هذا نوعان.

ما استحال وجود فرد مثل: إله.

ليس له فرد، عدم وجود الفرد إما للامتناع، إما للجواز مع عدم الوجود. هذان حالان فقط، هو تحته قسمان، هذه الثلاثة كل واحد تحتها قسمان، أنا بدأت بالأخير.

ما لا فرد له .. ليس له فرد وإنما وجوده في الذهن، هذا قد يكون المانع من وجود الفرد استحالة وجوده كالجمع بين الضدين، قلنا: هذا يستحيل وجوده، لا يمكن أن يوجد.

الجمع بين الضدين قلنا: هذا معنى كلي وجوده في الذهن في الخارج لا يوجد، قائم جالس، صاعد نازل لا، نائم مستيقظ في وقت واحد!

نقول: هذان ضدان لا يجتمعان، إذا: لا وجود له، لماذا؟ للامتناع.

النوع الثاني: لما لا فرد له في الخارج، أنه يجوز لكن ما وجد، وما وجد هنا نضبطه بما أراده الله تعالى مثل بحر من زئبق، بحر من سكر أو جبل من ياقوت .. إلى آخره.

نقول: هذه ما وجدت في الخارج، هل العقل يمنع؟ العقل لا يمنع، بل يتصور وجود بحار وأنهار وعيون من لبن؛ بدليل وجودها في الجنة.

فعدم وجودها في الدنيا في الخارج نقول: هذا ليس لكونها مستحيلة، وإنما لعدم تعلق مشيئة الباري جل وعلا وإرادته الكونية بها؛ إذ لو أرادها لكانت، فلما لم تكن قلنا: ما أرادها .. لو أرادها لكانت .. لوجدت، فلما لم تكن حينئذ استدللنا بعدم وجودها بأنه ما أرادها الله عز وجل؛ لأن الإرادة الكونية لا تتخلف ((إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون)) [النحل:٤٠] الفاء للتعقيب.

هذا النوع الأول ينقسم إلى قسمين.

النوع الثاني: ما وجد له أفراد، قلنا: هذا قسمان: ما تناهت أفراده، ما لا تتناهى أفراده.

الأول كالإنسان، تناهت أفراده يعني: محصور .. يمكن عده، يمكن نهايته، له وقت ينتهي .. إلى آخره، ما لا يتناهى كنعم الله عز وجل.

الثالث: ما وجد له فرد في الخارج، قلنا: هذا نوعان: ما وجد له فرد ولا يوجد غيره لامتناعه، ومثلوا له بالإله الحق وعرفنا ما فيه.." (١)

""وجود الله" عندنا مضاف ومضاف إليه وعندنا نسبة تقييدية، وجود زيد عندنا مضاف ومضاف إليه ونسبة تقييدية.

لما حصلت الإضافة لأنه انتقل من الذهن إلى الخارج بالإضافة، أما وجود هكذا .. ليس عندنا معنى شيء نقول: هذا وجود، لا يتعلق بالباري، ولا بزيد ولا بعمرو، ولا ببيت، ولا بمسجد .. ولا غيره، ليس عندنا وجود؛ لأنه معنى كلي موجود في الذهن.

فحينئذ قبل أن يضاف فمحله الذهن، باعتبار الأفراد في الخارج **–خارج الذهن–**، فحينئذ بالإضافة يمتاز كل منهما عن الآخر.

إذا: المراد هنا المشكك: أن اللفظ هو كلي وله معنى، لا يمنع العقل من الاشتراك فيه، لكن أفراده لم تستوي، بل اختلفت بالشدة تارة كالبياض وسائر الألوان، وبالتقدم.

حينئذ الوجود .. واجب الوجود متقدم: كان الله ولم يكن شيء ثم معه، ووجود المخلوق هذا متأخر.

إذا: وجود ووجود، والمعنى الكلي موجود في الذهن، وإنما انفرد في الخارج، ثم أحدهما متقدم وهو وجود الباري جل وعلا مطلقا، والوجود الممكن هذا متأخر.

قال: (وإما جزئي) هذا يقال ماذا؟

(إما كلى، وإما جزئي) يعني: هذا النوع الثاني من نوعي المفرد.

الأول: الكلي، وذكر له تقسيمين باعتبارين:

الأول: باعتبار أفراده ووجودها في الخارج وعدمها.

والثاني: باعتبار الاستواء في أفراده وعدمه.

انتقل إلى الجزئي قال: (وإما جزئي).

قال في الحاشية: (أي: حقيقي، بقرينة مقابلته بالكلي؛ لأن الجزئي قد يكون إضافيا "سيذكره الشارح" بالنسبة إلى أعم منه، مع كونه كليا بالنسبة إلى أخص منه كالحيوان فإنه جزئي "يعني: إضافي" بالنسبة إلى

---

(١) شرح المطلع على متن إيساغوجي، أحمد بن عمر الحازمي ٦/٦

الجسم النامي، كلي بالنسبة إلى الإنسان) هذا سيأتي ذكره.

(وذلك) أي: الجزئي (كعلم الشخص، والمعرف بأل) هذا نأتي به بعد أن نعرفه أحسن.

(وإما جزئي) قال: (وهو) أي: الجزئي.

(وهو) أي: حقيقة الجزئي المفرد.

(الذي) يعني: جنس، هذا شامل للجزئي والكلي.

(يمنع نفس تصور مفهومه ذلك) المشار إليه هو قوع الشركة.

إذا: ما يمنع تصوره وقوع الشركة، هذا نسميه جزئي.

ما لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه. هذا يسمى كليا.

إذا: هما متقابلان: يمنع لا يمنع.

(وهو الذي يمنع نفس تصور) يعني: ذات التصور، التصور هو المفهوم .. مفهوم الكلمة ومدلولها.

(يمنع نفس تصور مفهومه) تصور مفهومه يعني: مدلوله.

(ذلك) أي: وقوع الشركة فيه.

(بمعنى: أن الجزئي إذا تصور معناه وحصلت صورته في العقل، فإن تلك الصورة الحاصلة في العقل لا يصح فرض صدقها على كثيرين) بل لا تصدق إلا على واحد.

(فإنه يحصل من تعقل كل واحد من الجزئيات صورة مغايرة للصورة المتعلقة من جزء آخر) وهو كذلك.

فإذا تصورت زيدا من الناس وقع في نفسك الذات التي سميت بهذا، إذا تصورت معنى عمرو، حينئذ نقول: وقع في الذهن ذات مغايرة لتلك الذات، ولذلك يختص الاسم بمسماه.

حينئذ نقول: اختص الاسم بمسماه، فلا يدخل تحت ذلك الاسم غيره البتة؛ لأنك لو جوزت كونه يدخل تحته لجوزت أن الذات تدخل في الذات. وهذا فاسد.." (١)

"ولذلك نقول: الإنسان له ماهية في الذهن، لها وجود لكن ليس هو الوجود الخارجي، إنما هو **وجود ذهني** وجود اعتباري، ليس بشيء محسوس، لكن هذا موجود؟ نعم موجود، وجود محسوس، لكن وجود معنى الإنسان في الذهن وجود اعتباري، ولذلك بعضهم أنكره، لكن الصواب أن له وجودا لكن هذا الوجود ليس المراد أنه شيء يكون داخل الذهن متحيزا لا، وإنما المراد به الملاحظات.

قال هنا: (دون الماهية فتشمل المعدومات، وهي مأخوذة من ما هو).

---

(١) شرح المطلع على متن إيساغوجي، أحمد بن عمر الحازمي ٦/١٠

يعني: أصل ما الاستفهامية هو الضمير.
(والمراد بها ما يقع جوابا عن ذلك السؤال.
قيل: إنها نسبة إلى ما) وهذا هو المشهور: ماهية نسبة إلى ما.
(وذلك لأنه لما كانت ما يسأل بها عن الحقيقة نسبت الحقيقة إليها، بمعنى: أنها تقال في جوابها، فيقال للحقيقة: إنها ماهية أي: مقولة في جواب ما أو مطلوبة بها، وإن شئت أبدلت الهمزة هاء) أين هذه؟ أو العكس: أبدلت الهاء همزة ما مائية ينظر فيها ويتأمل.
(وقيل: للماهية معنيان: الأول: ما به يجاب عن السؤال بما هو) هذا الذي سبق.
(والثاني: ما به الشيء هو هو، والحق أن لفظة الماهية مشتقة من هاتين العبارتين، ومعناها) يعني: معناها الحقيقي (هو الأمر المعقول أي: الحاصل في العقل من غير اعتبار الوجود الخارجي) الأمر المعقول يعني: الشيء الحاصل في الذهن من غير اعتبار شيء في الخارج.
ولذلك قلنا: هذا الوجود الذهني.
قال هنا: (وإذا سئل عن كل منهما) يعني: الإنسان والفرس، كل واحد منهما أي: وحده.
(لم يصح أن يكون الحيوان جوابا عنه) هذا قلنا الشركة، يقابل خصوصية هناك، الإنسان يصح أن يسأل عن كل واحد منهما، ما زيد؟ تقول: إنسان.
قال هنا: (وإذا سئل عن كل منهما) يعني: وحده .. عن الفرس فقط، وعن الإنسان فقط.
(لم يصح أن يكون جوابا عنه) لم يصح أن يكون الحيوان جوابا عنه .. عن السؤال.
(لأنه ليس بتمام ماهيته فلا يجاب به، بل بتمامها وتمامها في الأول الحيوان الناطق).
يعني: فرق بين أن يقول: ما هو الإنسان والفرس والبقر؟ فيقول: حيوان، قدر مشترك.
وبين أن يقول: ما الإنسان؟ إذا قال: ما الإنسان؟ لا يجيبه بالحيوان، وإنما يجيبه بالتعريف .. بالحد، فيقول: حيوان ناطق، لا يأتي بجزء الماهية الذي هو الجنس وإنما يأتي بتمامها، ولذلك قال هناك في التعريف: (في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة) هذه مقابلة للخصوصية هناك .. بأن النوع يجاب به في الشركة والخصوصية معا، سواء كان مجتمعين أو مفردا، ما زيد؟ تقول: إنسان، ما زيد وبكر وعمرو؟ إنسان.
إذا: استويا، لكن الجنس لا، وإنما يأتي إذا كان ثم أفراد متعددة .. حقائق مختلفة، ما الفرس والبقر والحمار؟ تقول: حيوان، أما إذا قيل: ما الفرس؟ تقول: حيوان صاهل .. تأتي بالحد.

إذا: (وإذا سئل عن كل منهما -عن الإنسان والفرس وحده- لم يصح عند المناطقة أن يكون الحيوان جوابا عنه -عن السؤال-؛ لأنه -أي: الحيوان- ليس بتمام ماهيته بل هو جزء من الماهية، فلا يجاب به -بالحيوان الذي هو جنس- بل بتمامها، وتمامها في الأول -يعني: الإنسان- الحيوان الناطق، وفي الثاني -يعني: الفرس- الحيوان الصاهل).." [1]

"(حد الحد نفس الحد، كما أن وجود الوجود نفس الوجود.

بمعنى: أن حد الحد من حيث إنه حد مندرج في الحد وإن امتاز عنه بإضافته إليه).

قال: (لأن حد الحد نفس الحد).

قال المحشي: (أي: حد فهو فرد وجزئي للحد المعرف، فعرفت حقيقته وانشرحت ماهيته بنفسه، فلا يحتاج لحد آخر).

إذا عرفت الحد نقول: هذا الحد لا يحتاج إلى حد آخر؛ لأنه هو منكشف بنفسه، والمنكشف المعلوم لا يحتاج إلى إيضاح، وإنما الذي يحتاج إلى إيضاح هو المجهول، حينئذ لا يحتاج إلى حد، نمنع أن يكون ثم احتياج لحد الحد.

(فلا يحتاج لحد آخر حتى يلزم التسلسل، فهو كقول الفقهاء: في الشاة من الأربعين إنها تزكي نفسها وغيرها) وهو واضح بين.

(لأن حد الحد نفس الحد).

قال: (ضرورة أن المعرف عين المعرف، ولكن هذا من حيث مفهوم الحد وقطع النظر عن عروض الإضافة لحده، فإن نظر إليها فحد الحد أخص من الحد).

"حد الحد حد" مطلق الحد، فرق بين مطلق الحد وبين حد الحد، مطلق الحد هذا بقطع النظر عن الإضافة، حد الحد هذا بالنظر إلى الإضافة.

حد الحد هذا أخص من مطلق الحد.

قال: (كما أن وجود الوجود نفس الوجود) قال: كذا في النسخة الصحيحة (وجود الوجود نفس الوجود في الموضعين، ولعل الصواب فيهما الموجود.

أي: فليس الموجود صفة زائدة على موصوفها كالعلم والقدرة، حتى يحتاج إلى وجود، ووجودها إلى وجود .. وهكذا فيلزم التسلسل المحال).

---

(١) شرح المطلع على متن إيساغوجي، أحمد بن عمر الحازمي ٦/٢٤

لا، الظاهر أن النسخة كما هي ليست "الموجود" وإنما الوجود؛ لأن الوجود إذا قيل: الوجود نفسه لذات الشيء حينئذ نقول: الوجود عينه، هل هو وصف زائد عليه؟ نقول: لا، وإنما وجد بنفسه بذاته، كذلك الحد.

فحينئذ نقول: حد الحد وجد بنفسه متضحا منكشفا فلا يحتاج إلى غيره، فليس هو قدر زائد عليه حتى يحتاج إلى بيان وإيضاح، وإنما هو معلوم، كذلك الوجود عين الموجود فلا يحتاج إلى شيء زائد عنه، هذا المراد هنا.

قال العطار: (الوجود كون الشيء في الخارج أو في الذهن) يعني: وجود خارجي **ووجود ذهني**.

(ومن البديهي أن الكون أمر إضافي مغاير للمضاف إليه).

كون الشيء، لا شك أن كون مضاف للشيء، والمضاف والمضاف إليه في الأصل التغاير بينهما، ولذلك قيل: لا يضاف اللفظ إلى نفسه.

ولا يضاف اسم لما به اتحد ... معنى وأول موهما إذا ورد

لا بد من تأويله.

قال: (ومن البديهي أن الكون أمر إضافي مغاير للمضاف إليه، فكيف يكون غير الوجود موجودا في الخارج؟ والجواب: أن مراد من قال: إن الوجود موجود، وأنه منشأ الآثار والأحكام يقول: كل شيء يغاير الوجود يكون موجودا بالوجود كالشمس يكون مضيئا بالضوء؛ فإنه مضيء بذاته لا بأمر زائد على نفسه، فكذا الوجود موجود بذاته).

هذا يمكن أن يقال في بعض المخلوقات، لكن الكلام لا ينزل على الذات الإلهية، فلا يقال بأنه: يبصر بذاته لا بقدر زائد على الذات، ويعلم بذاته لا بقدر زائد على الذات، هذا مذهب المعتزلة، يرون أن الصفات .. ينكرونها من حيث أنها قدر زائد على الذات، المعتزلة وغيرهم بعضهم وافقهم.." (١)

"إلى آخره، أو النفي والعدم والسلب، فتقول: ثبوت قيام زيد هذا مركب من شيئين كلمة ثبوت، وهذا هو الحكم، وقيام زيد هذا مضمون الجملة، إذا حكم الجملة هو: الثبوت المضاف إلى مضمونها، أو السلب، هذا حكم الجملة، بعضهم يجعله هو النسبة ثبوت قيام زيد أو عدم قيام زيد، وكذلك المعنى والمفهوم، إذا حكم الجملة ومضمون الجملة، ماذا بقي؟ بقي ما يسمى بالنسبة الخارجية، عرفنا قيام زيد،

---

(١) شرح المطلع على متن إيساغوجي، أحمد بن عمر الحازمي ١٨/٩

وعرفنا ثبوت قيام زيد، بقي شيء في الخارج، هذا كله الآن في الذهن، قيام زيد، وثبوت قيام زيد في الذهن بعد، لكن هل زيد بالفعل قائم أم لا؟ إدراك قيام زيد في الخارج بالفعل يسمى نسبة خارجية يعني **خارج الذهن**، والمضمون والحكم هذا داخل الذهن، النسبة الخارجية إدراك الوقوع واللا وقوع، وهو ما يسمى بالانتزاع أو الإيقاع، فإذا أدركت بعد معرفة مضمون الجملة وحكم الجملة أن زيدا بالفعل قائم في الخارج وقع مدلول الجملة يسمى م١ذا؟ يسمى نسبة خارجية، إدراك عدم وقوع قيام زيد في الخارج نقول: هذا نسبة خارجية، لأنه قد يقول قائل: زيد سافر، سفر زيد، ثبوت سفر زيد، ينظر في الخارج فإذا به ليس موافقا للواقع زيد لم يسافر، حينئذ نقول: المضمون شيء، والحكم شيء، والخارج شيء ثالث، ليس هو داخل فيه في الأول، هنا قال: [المراد بالمفرد ما ليس وقوع نسبة حكمية أو لا وقوع]. يعني: ما لا يكون إدراكا للوقوع واللا وقوع، لماذا؟ لأن هذا النوع هو التصديق، [ما ليس وقوع نسبة حكمية]، عرفنا النسبة الحكمية، [أو لا وقوعها] يعني عدم وقوعها، إما إدراك الوقوع، أو إدراك عدم الوقوع، النوعان يسمى تصديقا، ويقابل التصديق التصور، إذا عرف التصديق مقابله يسمى تصورا، لأن التصديق محصور في شيء واحد وهو: إدراك الوقوع واللا وقوع، عرفنا الإدراك ما عدا ذلك يسمى ماذا؟ يسمى تصورا، ويدخل تحته سبعة أقسام قال هنا: [كإدراك الموضوع]. فقط يعني. زيد فقط، إذا علمت معنى زيد، [وإدراك المحمول] إذا عرفت معنى قائم فقط [وإدراك النسبة] التي هي الارتباط والتعلق والذي عبر عنها بعضهم بحكم الجملة، [في مثل قولك زيد قائم]، زيد موضوع، وقائم محمول، ... [فإدراك زيد] فقط دون النسبة وموضوع [أي ذاته، وإدراك قائم، أي معناه] فقط يعني دون النسبة والموضوع، [وإدراك النسبة التي هي ارتباط القيام بزيد، وإدراك الموضوع مع المحمول]، دون النسبة يعني تعرف معنى زيد، وتعرف معنى قائم، لكن لا تستحضر في ذهنك ارتباط القيام بزيد، حينئذ أدركت الموضوع وأدركت المحمول ولم تدرك النسبة، [أو الموضوع مع النسبة] دون المحمول، [أو المحمول] فقط [معها] يعني مع النسبة، [أو مجموع الثلاثة كل منها]، هذا كلها سبعة أقسام، لذلك التصور، إذا فهم التصديق علم التصور بمعنى أنه لا تحتاج إلى حفظ هذه السبعة الأنواع، وإنما تقول: إدراك الوقوع واللا وقوع حينئذ نقول: ه ذا الذي يسمى تصديقا.." (١)

"ليس ثم ارتباط بين الفعل والفاعل، والمبتدأ والخبر، حينئذ العقل لا يجد مناسبة بينهما، ولذلك يشترطون في حد الكلام أن يكون مؤلف، يعني: يكون مناسبة بين المبتدأ والخبر، والفعل والفاعل، حينئذ النسبة التي: ارتباط المحمول بالموضوع. إدراكها يسمى تصورا، بقي شيء رابع وهو تصور لكنه يسمى

---

(١) شرح القويسني على السلم المنورق للأخضري، أحمد بن عمر الحازمي ٧/٣

تصديقا عند المناطقة وهو: وقعوه في الخارج. لأن هذه الثلاثة الأول كلها وجودها **وجود ذهني** زيد قائم كلها في الذهن لكن بقي هل بالفعل في الخارج زيد قائم أو ليس بقائم؟ إن أدركته، بمعنى أنه قائم بالفعل حينئذ يسمى تصديقا، فالأخير الذي هو موافق للنسبة الخارجية يسمى تصديقا، ولذلك قوله: (ودرك نسبة). (نسبة) المراد بالنسبة هنا النسبة الخارجية، وفسرها بعضهم بالنسبة الكلامية # وهي: ثبوت المحمول للموضوع على وجه الإثبات أو على وجه النفي، حينئذ لا بد من التقدير وبذلك تجد في بعض الشروحات (ودرك نسبة)، أي: درك وقوع نسبة. هذا فسر النسبة بالكلامية # الدلالية# التي هي ثبوت المحمول للموضوع هذه تسمى ماذا؟ نسبة كلامية #، بقطع النظر عن كونه موجودة في الخارج أو لا، النسبة الخارجية هي الوقوع واللا وقوع، وتسمى بالانتزاع والإيقاع، أو الإيقاع والانتزاع، هذا الشيء الذي يكون في الخارج إذا أدركت معناه بمعنى أنه واقع بالفعل يسمى تصديقا، والأولى أن يعبر هنا (ودرك نسبة) نحمل النسبة على النسبة الخارجية (بتصديق وسم).

ثم قال:

وقدم الأول عند الوضع ... لأنه مقدم بالطبع

إذا قسم لك في البيت الأول العلم إلى قسمين، قسم لك العلم إلى قسمين، وهذا التقسيم بحسب ما يتعلق به تصور، وتصديق.

التصور: إدراك المفرد.

التصديق: إدراك المركب.

والمراد بالمركب هنا النسب التامة، يعني: المبتدأ والخبر، والفعل وفاعله، أو نائب الفاعل، هكذا بسطه الشيخ الأمين رحمه الله تعالى.

ثم قال:

وقدم الأول عند الوضع ... لأنه مقدم بالطبع

إذا أردت أن تشرح وأن تذكر وأن تعلم وتتعلم تقدم التصورات على التصديقات، لأن هذا أمر فطري مركوز في الفطرة إذا بدأت تتعلم في شيء فحينئذ تأخذ المفردات تتوصل بها إلى علم في المركبات، ولذلك قال: (وقدم الأول). يعني: التصور على التصديق (عند الوضع) (عند) بمعنى فيه، يعني: في الذكر في الكتابة والتعلم والتعليم. (لأنه)، أي: التصور. (مقدم) على التصديق (بالطبع)، يعني: بحسب اقتضاء طبيعة التصور.

يعني: حقيقته، لأن حقيقة التصور هي: إدراك المفرد. ولا شك أن العلم في المفردات مقدم على العلم بالكليات، وهذا أمر واضح لا يمكن أن يتعلم الشيء الكلي إلا إذا عرفت جزئياته، لو قيل لك [هذا اعرف ما الذي له] أو ما ماهية هذه الساعة؟ لا بد أن تعرف أنها ركبت من ماذا أولا ثم تتدرج إلى معرفة النهاية.

وقدم الأول عند الوضع ... لأنه مقدم بالطبع

والنظري ما احتاج للتأمل ... وعكسه هو الضروري الجلي." (١)

"ولا يجوز في الحدود ذكر أو)، (ولا يجوز في الحدود)، يعني: الحقيقة. (ذكر أو)، يعني: أو التي للتقسيم، وحملها بعضهم أو التي للشك، والمشهور أنها أو التي للتقسيم، لماذا لا يجوز دخول أو في الحد؟ قال: لأن الماهية المحدودة شيء معين لا يتنوع، الماهية من حيث هي شيء واحد فإذا قيل: الإنسان حيوان ناطق. ماهية الإنسان هذه لا تتنوع إنما هي شيء واحد ومحلها الذهن وإنما وجودها في الخارج ضمن أفرادها، يعني: الحيوانية الناطقية أين وجودها؟ نقول: هذا هو المراد بلفظ إنسان. أين وجودها؟ وجودها **وجود ذهني** فقط، وأما في الخارج **خارج الذهن** فهي موجودة لكن لا على جهة الاستقلال وإنما في ضمن أفرادها فتقول: زيد حيوان ناطق، وعمرو حيوان، وهكذا أما أن يوجد حيوان ناطق لا زيد ولا عمرو هذا لا وجود له، الحقائق الذهنية كلها إنما وجودها وجود الذهن، الكليات التي سبق ما أفهم اشتراكا هذا لا يوجد إلا في الذهن مثل الرجل قلنا: هذا ذكر بالغ من بني آدم. هذا وجوده في الذهن فقط، وأما في الخارج فلا يوجد عندنا ذكر بالغ من بني آدم وليس بزيد وعمرو فتقول: هذا ذكر بالغ. يوصف بكونه وليس فردا من أفراده هذا محال ووجوده إنما هو **وجود ذهني** وهذا شأن الحقائق الذهنية إنما توجد في الخارج في ضمن أفرادها (ولا يجوز في الحدود ذكر أو)، إذا ليس عندنا شيء يقسم الماهية شيء واحد فلا يتنوع (وجائز في الرسم)، أي: التعريف الرسمي لأنه أضعف من الحد ... (فادر ما رووا)، يعني: فاعلم ما رووه من التعليم، إذا أو التي للتقسيم لا يصح دخولها في الحد لأن الحد لكشف الماهية، والرسم إنما هو علامته وأثر، فالثاني يقبل القسمة والأول لا يقبل القسمة، الحد شيء واحد معين في الذهن لا يتنوع محدود، وأما الرسم فهذا العلامة والأثر والخاصة هذا يقبل التقسيم، ولذلك صح دخول أو التي للتقسيم في الرسم وامتنع دخولها في الحدود.

ثم قال رحمه الله تعالى:

(باب القضايا وأحكامها)

---

(١) الشرح المختصر للسلم المنورق، أحمد بن عمر الحازمي ٢٣/١

هذا شروع منه في بيان النوع الثاني من نوعي العلم وهو: التصديق. التصديق إدراك المركب كما سبق.
(إدراك مفرد تصورا علم ودرك نسبة)، أي: خارجية. (بتصديق وسم) التصديقات لها مبادئ ولها مقاصد، مبادئها القضايا، هذا الباب التي سيذكره (وأحكامها) الذي هو التناقض العكس، وهما بابان تاليان، ومقاصدها التصديقات مقاصد التصديقات هو القياس البرهان الحجة كما سيأتي بيانه، يعني: ما هي المادة التي يؤلف منها القياس؟ القياس لا بد أن يكون مركبا من مقدمات ما نوع هذه المقدمات؟ هي التي سيعينها، كما ذكرنا في مبادئ التصورات الكليات الخمس، ما وظيفتها؟ هي مادة المقاصد، المقاصد التصورات هو التعريف، هنا عندنا البرهان الذي هو القياس بأنواعه هو مقاصد التصديقات، مما يتألف هذا القياس مما يتركب؟ التعريف يتركب من جنس، وفصل، وخاصة ... إلى آخره، والرسوم كذلك هذه مادتها الكليات الخمس، هنا سيتكلم عن مادة القياس بأنواعه مما يتألف سيذكر ما يأتي.
ما احتمل الصدق لذاته جرى ... بينهم قضية وخبرا." (١)

"(ولو خياليا) يعني ولو كان المدرك بالحس (خياليا)، وهو ما كانت مادته يعني مفرداته تدرك بالحس، وأما هو فلا لأنه غير موجود، يعني لو تخيل الذهن هيئة مركبة من أشياء حسية لكنه لا وجود له في الخارج، فحينئذ لو وجد في الخارج لأدرك بالحس، وهو الخيالي المعدوم، يعني غير موجود في الخارج، وإنما تصوره الذهن، المعدوم الذي فرض مجتمعا من أمور كل واحد منها مما يدرك بالحس دون المجموع المركب منها. إذا (ولو خياليا) المراد بالخيالي المعدوم الذي فرض مجتمعا من أمور كل واحد منها مما يدرك بالحس، يعني تخيل الذهن شيئا مركبا هذا الشيء المركب لا وجود له في الخارج، ركبته من ماذا؟ ركبته من أشياء محسوسة لو وجد ما ركب من محسوس في الخارج يدرك بماذا؟ بالحس. لذلك صار الخيالي حسيا، دخل في الحس. المعدوم إذا هو غير موجود، الذي فرض مجتمعا من أمور كل واحد منها مما يدرك بالحس دون المجموع المركب منها، كما في قول الشاعر:
وكأن محمر الشقيق إذا تصوب أو تصعد
أعلام ياقوت نشرن على رماح من زبرجد

هنا ماذا صنع؟ شبه الشقيق، الشقيق المراد به ورد أحمر في وسطه سوادا شبه الشقيق بعلم الياقوت لحمرته، والعود الأخضر الرقيق الذي هو ساقه بالرمح من زبرجد، وهو حجر أخضر معروف، أعلام ياقوت ليس عندنا

---

(١) الشرح المختصر للسلم المنورق، أحمد بن عمر الحازمي ١٢/٣

أعلام ياقوت، يعني كأنه قال: أعلام من ذهب، على ساق من فضة، هذا له وجود في الخارج؟ لا. ولكن الذهب والفضة لها وجود في الخارج، فركب من الذهب والفضة شيئا مجتمعا لا وجود له في الخارج، لكن لو وجد لكان مدركا بالحس، فإن كلا من العلم والياقوت والرمح والزبرجد محسوس، لكن هذا المركب الذي مادته تركب منها كل واحد منها حسي، لكن هذا المركب الذي هذه الأمور مادته ليس بمحسوس، لماذا؟ لأنه غير موجود، لو تخيلت طائرا بخمسة أجنحة أو برأسين .. إلى آخره، نقول: هذا وجوده **وجود ذهني**، لكن مركب من ماذا؟ أنت أدركت الجناح وعرفته، وهو شيء في الخارج محسوس، لو وجد بهذه الصفة في الخارج لكن مدركا بالحس، لأنه ليس بموجود لأن الحس إنما يدرك ما هو موجود في المادة حاضر عند المدرك على هيئات مخصوصة محسوسة. إذا الأعلام التي هي من ياقوت أعلام ياقوتية منشورة على رماح من زبرجد هذا لا وجود لها، وأما المادة التي ألفت منها هذه الهيئة فهي موجودة، هذا يسمى ماذا؟ يسمى خياليا، وهو داخل في الحس بمعنى أنه لو وجد في الخارج لكن مدركا بالحس، والعقل يتصور ما لا وجود له في الخارج كما مر معنا، وإما (عقليان) نقول: هذا يقابل (حسيان)، إذا طرفا التشبيه المشبه والمشبه به، إما أن يكون حسيين ودخل فيهما الخيالي وهو المعدوم المفروض وجوده قد ألف من أشياء محسوسة.." (١)

"هذه مسألة دخيلة في المقدمة، هي لا تذكر في هذا الموضع، وإنما تذكر في علم المعاني، يقسمون [الخبر إلى] (١) الكلام يقسم إلى خبر وإنشاء، والخبر هو ما احتمل الصدق والكذب لذاته، والإنشاء ما لا يحتمل الصدق والكذب لذاته.

إذا الخبر ما هو؟ ما احتمل الصدق والكذب سيأتي شرحه في محله.

يرد السؤال ما هو الصدق؟ وما هو الكذب؟ عندما نقول: الخبر ما احتمل الصدق والكذب بذاته. يرد السؤال، هذا تعريف الخبر، وذكرنا الصدق جزءا في حد الخبر وذكرنا الكذب جزءا في حد الخبر، ما المراد بالصدق هنا؟ ما المراد بالكذب؟

أراد الناظم أن يفسر لنا الصدق والكذب الذين وقعا جزأين في حد الخبر، ويدل قوله: (والصدق). وقابله بـ (الكذب) على أن الخبر منحصر في الصادق والكاذب، يعني: ليس عندنا إلا خبر هو صادق، وليس عندنا خبر إلا هو كاذب، إما هذا أو ذاك وليس عندنا منزلة بين المنزلتين، كما أن الكلام من حيث هو إما خبر أو إنشاء، وهذا قول الجمهور أنه منحصر في اثنين على الصحيح.

---

(١) شرح مائة المعاني والبيان، أحمد بن عمر الحازمي ١٢/١٩

ثم ذكر الناظم مسألة متعلقة بما سيأتي في علم المعاني وهي: انحصار الخبر في الصادق والكاذب – كما هو مذهب الجمهور – فقال: (والصدق). هذا مبتدأ، (أن يطابق) هذا خبره، أن وما دخلت عليه في التأويل مصدر، يعني مطابقة (والصدق) أل هنا إنما هي نائبة عن مضاف إليه، وإما أنها للعهد الذهني، (والصدق) أي: صدق الخبر. حينئذ الخبر هذا مضاف إليه حذف وأنيب أل منابه أو تكون أل للعهد الذهني يحتمل هذا وذاك، ... (والصدق) أي: صدق الخبر (أن يطابق الواقع)، ما هو الذي يطابق الواقع، (ما)، (الواقع) هذا مفعول مقدم لـ (يطابق) لأن (يطابق) متعدي، ما هو الذي يطابق؟ عندنا مطابق ومطابق أليس كذلك؟ مطابق ومطابق،

ما هو المطابق؟ الكلام.

ما هو المطابق؟

الواقع.

إذا (ما يقوله) أي: قوله، (ما) هنا اسم موصول بمعنى الذي، أي: حكم (يقوله) أي المتكلم، حينئذ نقول: المطابق هو الكلام، والمطابق هو الواقع، وما المراد بـ (الواقع)؟ الخارج، لأن مفهوم الكلام يكون في الذهن زيد قائم تقول هذا مؤلف من ثلاثة أجزاء، أليس كذلك؟ زيد قائم مؤلف من ثلاثة أجزاء:

الجزء الأول:؟

المسند إليه، الذي يمسى الموضوع عند المناطقة وهو زيد.

الجزء الثاني: ما هو؟

قائم

قائم فقط، تقول: قائم. قائم هذا الجزء الثاني.

الجزء الثالث: النسبة، التي ارتباط المسند بالمسند إليه وهو؟

قيام زيد، ثبوت قيام زيد هذا حكم الجملة، زيد قائم فيها أمران:

مضمون الجملة.

حكم الجملة.

معي؟ مضمون الجملة يعني: ما دلت عليه مفهوم الجملة، ما هو؟ قيام زيد.

حكم الجملة إما السلب أو الإيجاب، إن لم تصدر الجملة بحرف أو فعل يدل على السلب فهي إيجاب،

حينئذ تضيف المضمون إلى الثبوت، ثبوت قيام زيد، هذا يسمى حكم الجملة.

طيب هذا كله في الذهن قيام زيد وثبوت قيام زيد كله في الذهن، لكن كون زيد قائم بالفعل يعني: حصل قيام منه زيد الشخص الذات قام أم لا؟

هذا شيء **خارج الذهن**.

---

(١) سبق.." [(١)]

"اللفظ .. نقول: الكلام هو اللفظ، اللفظ: هو فعل الفاعل .. تلفظ، هل المراد باللفظ هنا المعنى المصدري، أو اسم المفعول؟ الثاني، إذن: الكلام هو اللفظ، ليس المراد اللفظ عين اللفظ، لأن اللفظ هو فعل الفاعل، وفعل الفاعل ليس هو عين الكلام، بل ما يكون ثمرة فعل الفاعل هو الكلام، فحينئذ نقول: قد يطلق المصدر والمعنى المصدري لا يكون مرادا، هنا الإنشاء يطلق ويراد به الذي أنشأ الإنشاء، بمعنى: ألقى الكلام الإنشائي، فعل تكلم كما يقال: الإخبار، قد يقال الإخبار، أخبرتك .. إذا أخبرتك بخبر تقول: هذا إخبار، وهو إلقاء الخبر، والعين هو الكلام الذي يوصف بكونه خبرا، نقول: هذا مغاير للمعنى المصدري.

إذن نقول: هنا الإنشاء .. يطلق الإنشاء على نفس الكلام الذي لا يكون لنسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه، لأن الكلام إما أن يكون لنسبته خارج أو لا، الكلام إما أن يكون لنسبته بين الإسناد والمسند إليه خارج تطابقه أو لا، الأول: الخبر، والثاني: الإنشاء، إما أن يكون له نسبة تطابقه أو لا، أو لا يكون له خارج تطابقه نسبة من النسب، فإذا قلت: قام زيد، نقول: قام زيد هذا فيه نسبة القيام إلى زيد، هل يمكن أن يكون له وجود في الخارج، وهو ثبوت قيام زيد؟ نقول: نعم، له نسبة، إما أن يقال: نعم، قام زيد، أو يقال: لا، لم يقم زيد.

لكن إذا قلت: هل قام زيد .. طلب الاستفهام، هل له خارج؟ نقول: ليس له خارج، لأنه لا يقال له: صدقت، ولا يقال له: كذبت، هل قام زيد؟ اضرب يا زيد .. اضرب، لا يقال له: صدقت، ولا يقال له: كذبت، لماذا؟ لأن هذا اللفظ ليس له خارج، يعني: شيء يوصف بكونه هل قام زيد، كما يوصف الشيء إذا قيل: قام زيد، يقول: نعم، هذا قيام زيد .. هذا جلوس الأخ أنور مثلا، هذا شيء واقع في الخارج .. **خارج الذهن**، فحينئذ إذا تكلمت وله شيء في الخارج، قد يكون موافقا لمفهوم الكلام وقد يكون مخالفا،

---

(١) شرح مائة المعاني والبيان، أحمد بن عمر الحازمي ١٣/٣

وجود الشيء الخارج الذي يكون خارج الذهن، نقول: إن طابق أو لم يطابق، نقول: هذا هو حقيقة الخبر، إن لم يكن له شيء يطابقه في الخارج أو لا يطابقه، نقول: هذا هو الإنشاء، هل قام زيد: لا يقال بأن له شيئا في الخارج يطابقه أو لا.

إذن: يطلق الإنشاء على نفس الكلام الذي لا يكون لنسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه، هذا معنى أول، وقد يقال، يعني: يحمل على ما هو فعل المتكلم، أعني: إلقاء الكلام الإنشائي، كما أن الإخبار كذلك، الإخبار يطلق على عين الخبر اللفظ قام زيد، ويطلق على فعلي أنا عندما قلت: قام زيد، هذا إخبار قولي إخبار، وقام زيد خبر، كل منهما يطلق ويراد به المعنى المصدري، أو ما يصدق عليه أنه خبر.

قال الشارحين لهذا الفن: والمراد به هاهنا هو المعنى الأول، يعني: نفس الكلام .. نفس الكلام هو الذي يعبر عنه بأنه إنشاء، وليس المراد به الإنشائي الذي هو الإنسان الذي يتكلم، وكيف ينمي ما عنده وإنشاء وأدب ونحو ذلك؟ هذا له كتبه الخاصة عند أهل البيان.

الباب السادس: في الإنشاء: عرفه هنا .. عرفنا الإنشاء في اللغة: هو الإيجاد.

قال:." (١)

"إذن: وقت الطلب قيد لإدخال ماذا؟ قلنا: هما نوعان: طلب شيء لم يوجد أصلا .. طلب شيء وجد ثم فقد، لو قيل: استدعاء ما لم يحصل، اختص بماذا؟ بالشيء الذي لم يوجد قط، وما وجد ثم انقطع هذا حاصل أو غير حاصل؟ في الأصل أنه حاصل، لكنه وقت الطلب ليس بحاصل، فحينئذ لا بد من إدخاله.

طلب واستدعاء ما لم يحصل .. استدعاء شيء لم يحصل .. لم يقع .. لم يوجد، نقول: التركيب هذا خاص بمدلول الطلب الذي لم يقع أصلا، لم يصل الظهر فقيل له: صل الظهر، لم يقم أصلا فقيل له: قم، ولا يشمل النوع الثاني، وهو ما وجد من مدلول اللفظ، ولكنه فقد، قام ثم جلس، فقيل له: قم، نقول: هنا أمر بقيام لم يوجد أصلا، أو وجد ثم انقطع؟ الثاني، والعبارة وحدها لا تشمل هذا النوع الثاني، فحينئذ يقال: الطلب هو استدعاء ما لم يحصل وقت الطلب .. وقت الطلب ليشمل النوع الثاني.

والطلب استدعاء ما لم يحصل، يعني: استدعاء غير حاصل وقت الطلب، لأن طلب حصول الحاصل محال كما ذكرناه.

أقسامه: أقسام الطلب، يعني: الطلب ينقسم إلى أقسام، ثم قال: كثيرة، يعني: تزيد على الثلاثة، وأوصلها

---

(١) شرح الجوهر المكنون في صدف الثلاثة الفنون، أحمد بن عمر الحازمي ٤/٢٥

الناظم هنا إلى ستة، وترك الترجي والعرض والتحقيق.

إذن: الطلب أنواع، أقسامه: هذا مبتدأ، وقوله كثيرة: هذا خبره، إذن: ينقسم الطلب الذي هو أحد أقسام الإنشاء إلى ستة أقسام سيذكرها الناظم متتالية رحمه الله تعالى، وبينوا وجه القسمة، يعني: ما الدليل على أنها تنقسم إلى ستة على ما سيذكره؟ ذكر بعضهم، قال: لأنه أي الطلب: إما أن يقتضي كون مطلوبه ممكنا أو لا، الطلب إما أن يقتضي كونه، يعني: كون المطلوب .. كون مطلوبه ممكنا أو لا.

الثاني: التمني .. في الأصل أنه غير ممكن كما سيأتي، والأول: الممكن .. كون المطلوب ممكنا، إن كان المطلوب حصول أمر في ذهن الطالب فهو الاستفهام، لأن الاستفهام هو طلب الفهم، والفهم هو ارتسام صورة المسؤول عنه في الذهن كما سيأتي، العلم بمعاني الكلام، وهذه مقرها في الأذهان، فحينئذ إن كان المطلوب ممكنا، وكان الممكن هذا حصول أمر في ذهن الطالب فهو الاستفهام، وإن كان المطلوب حصول أمر في الخارج .. **خارج الذهن** .. فإن كان ذلك الأمر انتفاء فعل .. عدم فعل .. عدم إيجاد، فهو النهي، وإن كان المطلوب وجود فعل وإثبات فعل، فإن كان بأحد حروف النداء فهو النداء، وإلا فهو الأمر.

والحقيقة أن يقال: لا داعي إلى القسمة العقلية هذه، بل يقال بالاستقراء والتتبع لكلام العرب وجدوا أن الطلب لا يخرج عن هذه الأنواع الستة، أو ما زيد عليها في كلام بعض البيانيين.

أقسامه كثيرة ستنجلي: ستتضح وتظهر لك بذكري إياها.

أمر ونهي ودعاء وندا ... تمن استفهام اعطيت الهدى." (١)

"طلب الفهم، والفهم سبق معنا: وهو العلم بمعاني الكلام، أو إدراك معاني الكلام، أو ارتسام صورة معنى الكلام في الذهن، حينئذ يكون الاستفهام ما هو؟ إذا كان الفهم هو العلم بمعاني الكلام، أو ارتسام صورة ما في الخارج في الذهن، حينئذ يكون طلب ارتسام ما في الخارج أن يكون في الذهن، طلب الفهم هذا هو الاستفهام، الفهم ما هو؟ ارتسام صورة ما في الخارج في الذهن، حينئذ إذا أردت أن تعرف الاستفهام عرفا .. كحقيقة عرفية عند البيانيين، فتقول: هو طلب ارتسام صورة ما في الخارج في الذهن، لأنك إذا قلت: قام، هل قام زيد؟ قيام زيد هذا أين يقع، في الخارج أو في الذهن؟ في الخارج، يعني: **خارج الذهن**، قيام زيد يقع في **خارج الذهن**.

إذا أردت أن يقع ويحصل في ذهنك صورة لما في الخارج، والأصل فيه عدم العلم بثبوته أو نفيه كما هو

---

(١) شرح الجوهر المكنون في صدف الثلاثة الفنون، أحمد بن عمر الحازمي ٤/٢٦

الأصل في الاستفهام، حينئذ تقول: هل زيد قائم؟ قيام زيد يكون في الخارج، سواء كان ثابتا، أو ليس بثابت أنت تطلب أن يقع في ذهنك مثل ما وقع في الخارج، الذهن في الأصل يكون فارغا من الحكم، لا تدري هل زيد قام أم لا؟ فإذا قلت: هل زيد قائم، أو هل قام زيد حينئذ أطلب أن يقع في ذهني صورة لما هو في الخارج، سواء كان قائما بالفعل أو لا.

إذن: هو طلب ارتسام صورة ما في الخارج في الذهن، فحينئذ ما في الخارج لا يخلو إما أن يكون المستفهم عنه إما مفردا وإما غير مفرد، فإن كان المطلوب ارتسام صورة المفرد في الذهن فحينئذ يسمى: التصور، وإن كان المطلوب ارتسام ما في الخارج وهو نسبة مترددة بين موضوع ومحمول، ومسند ومسند إليه، حينئذ نقول: هذا تصديق .. يسمى: تصديقا:

إدراك مفرد تصورا علم ودرك نسبة بتصديق وسم

إذن: الاستفهام يشمل نوعي العلم، لأن العلم قسمان: علم تصور، وعلم تصديق، باختصار: علم التصور هو إدراك المفردات، بمعنى: أنك تفهم المعنى المراد من المفرد، ما زيد؟ ما الإنسان؟ ما العام؟ ما الخاص؟ ما المطلق؟ ما الصلاة؟ ما الزكاة؟ ما الصيام؟ نقول: المطلوب هنا تفسير مفرد، هذا يسمى ماذا؟ يسمى: تصورا.

قام زيد .. زيد قائم .. مات عمرو .. يحيا خالد، نقول: هذه المطلوب بها التصديق، بمعنى: نسبة وارتباط وتعلق بين مسند ومسند إليه، فإن كانت تلك الصورة التي في الخارج، ويطلب ارتسامها في الذهن، وقوع نسبة بين الشيئين أو لا وقوعها، فحصولها هو التصديق، وإلا فهو التصور.

إذن: النسبة هي العلاقة، أو الارتباط، أو التعلق بين المحمول والموضوع، هذه النسبة كما سبق معنا: أن الذي يدل عليه هو حركة الإعراب وهيئة التركيب، قام زيد، زيد: هذا فاعل، ما الذي دل على أنه فاعل؟ الضمة، ضربت زيدا، الذي دل على أنه مفعول به هو الفتحة، مررت بزيد، وقع عليه المرور، نقول: الذي دل عليه هو الكسرة، إذن: العلاقة والنسبة بين الموضوع والمحمول الذي يدل عليها هو حركة الإعراب وهيئة التركيب.." (١)

"٥ - وأمثال هذه إن كان لزومها بغير وسط كانت معلومة واجبة اللزوم فكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة

---

(١) شرح الجوهر المكنون في صدف الثلاثة الفنون، أحمد بن عمر الحازمي ٣/٢٧

ثم استنكر كون الصنف الثاني غير متناهية لوقوف الذهن عند حد ما

والحق أن كون الشيء محمولا على شيء أمر عقلي سواء كان بالقياس إلى أمر خارج أو لم يكن بالقياس إلى شيء فإن الموجود في الموضوع ليس إلا البياض مثلا

أما كون الموضوع أبيض ليس في خارج العقل أمرا زائدا على البياض وعلى موضوعه ولذلك كان الحمل والوضع من المعقولات الثانية

وأما كون بعض المحمولات غير متناهية فهو بحسب القوة والإمكان وليس يخرج منها إلى الفعل أبدا إلا ما يتناهى عدده كما هو الحال في سائر الأشياء التي توصف باللانهاية كالأعداد وغيرها

والعلة في امتناع كون أمثال هذه المحمولات مقومات هي أن الموجود بالفعل لا يمكن أن يتقوم بأجزاء لا توجد إلا بالقوة فإن أجزاء الشيء يجب أن تكون حاضرة معه لا ما استحسنه الشارح من أن الموجود خارج الذهن لا يتقوم بالأجزاء الذهنية

٥ – أقول مطلوب الشيخ أن يثبت وجود لوازم بينة يمتنع رفعها في الذهن مع وضع ملزوماتها

فإن قوما من المنطقيين أنكروا أن يكون في اللوازم ما يمتنع رفعه وقالوا كل ما يمتنع رفعه في الذهن فهو ذاتي مقوم وذلك لأنهم وجدوا هذا الحكم معدودا في الخاصيات الثلاث المذكورة للذاتي

فأورد الشيخ لإثبات مطلوبه قسمة حاذى بها أقسام العلوم الأولية والمكتسبة البرهانية

وذلك أن يقال

المحمول اللازم لا يخلو

من أن يكون لزومه للموضوع لا بتوسط شيء آخر بل لأن ذات الموضوع أو المحمول لما هي هي تقتضي ذلك اللزوم

أو يكون بتوسط أمر مغاير لهما يقتضيه

والقسم الأول يقتضي أن يكون المؤلف من ذلك الموضوع والمحمول قضية لا يتوقف." (١)

"الشاملة لأمور متخيلة هي التي يعبر عنها المتكلمون بالوجوه أو الأحوال أو الأحكام، ويعبر عنها المنطقيون بالقضايا الكلية المجردة، ويزعمون أنها موجودة في الأذهان لا في الأعيان. وتارة يعبرون عنها بأنها غير موجودة في خارج بل في داخل يعني خارج الذهن وداخله. ويقول أرباب الأحوال أنها أمور ثابتة

---

(١) الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي ابن سينا ص/١٦٠

ثم

تارةرة يقولون أنها موجودة معلومة وأخرى يقولون لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة، وقد دارت فيه رؤوسهم وتاهت عقولهم، والعجب انه أول منزل ينفصل به المعقول عن المحسوس. إذ من ها هنا يأخذ العقل ألإنساني في التصرف وما كان قبله كان يشارك هذا التخيل البهيمي التخيل الإنساني ومن تحير في أول منزل من منازل تصرف العقل كيف يرجى فلاحه في تصرفاته الغامضة، ومن التبس عليه قول القائل إن السواد والبياض يشتركان في أمر معقول هو اللونية والوجود ويختلفان في أمر ذاتي، وما فيه الاختلاف بالضرورة غير ما فيه الاشتراك. إذ ليس هذا اشتراكا في مجرد الاسم كاشتراك العائد والكوكب في اسم المشتري، وان هذه الغيرية معلومة على القطع إلى أن يبحث عن حقيقتها أنها تباين في الوجود أو تباين في العقل، وهو من خواص العقل. فمن التبس عليه هذا كيف يتضح له أمر من الغوامض ولنتجاوز هذه المغاصة فإن كشف غطائها يقرع أبوابا مغلقة على أكثر التضاد ولا يمكن التكفل ببيانه مع ما نحن بصدده من الاختصار. يقولون أنها موجودة معلومة وأخرى يقولون لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة، وقد دارت فيه رؤوسهم وتاهت عقولهم، والعجب انه أول منزل ينفصل به المعقول عن المحسوس. إذ من ها هنا يأخذ العقل ألإنساني في التصرف وما كان قبله كان يشارك هذا التخيل البهيمي التخيل الإنساني ومن تحير في أول منزل من منازل تصرف العقل كيف يرجى فلاحه في تصرفاته الغامضة، ومن التبس عليه قول القائل إن السواد والبياض يشتركان في أمر معقول هو اللونية والوجود ويختلفان في أمر ذاتي، وما فيه الاختلاف بالضرورة غير ما فيه الاشتراك. إذ ليس هذا اشتراكا في مجرد الاسم كاشتراك العائد والكوكب في اسم المشتري، وان هذه الغيرية معلومة على القطع إلى أن يبحث عن حقيقتها أنها تباين في الوجود أو تباين في العقل، وهو من خواص العقل. فمن التبس عليه هذا كيف يتضح له أمر من الغوامض ولنتجاوز هذه المغاصة فإن كشف غطائها يقرع أبوابا مغلقة على أكثر التضاد ولا يمكن التكفل ببيانه مع ما نحن بصدده من الاختصار.

الفصل الثالث:

من فن السوابق في أحكام السوابق

المعاني المؤلفة تأليفا يتطرق إليه التصديق والتكذيب

كقولنا مثلا العالم حادث والبارئ تعالى قديم، فإن هذا يرجع إلى تأليف القوة المفكرة بين معرفتين لذاتين مفردين ونسبة أحدهما إلى الآخر بالإثبات، فإن قلت العالم ليس بقديم والباري ليس بحادث كانت النسبة

نسبة النفي. وقد التئم هذا القول من جزئين يسمي النحويون أحدهما مبتدأ والآخر خبرا، ويسمي المتكلمون أحدهما موصوفا والآخر صفة، ويسمي الفقهاء أحدهما حكما والآخر محكوما عليه، ويسمي المنطقيون أحدهما موضوعا وهو المخبر عنه والآخر محمولا وهو الخبر، ولنصطلح نحن على تسمية الفقهاء فنسميهما حكما ومحكوما عليه ولنسم مجموع الحكم والمحكوم عليه قضية ولنسميهما إذا استعملناهما في سياق قياس مقدمة، فإذا استفدناهما من قياس نتيجة. وما دام غير مستنتج من القياس دعوى إن كان لنا خصم ومطلوبا إن لم يكن لنا خصم. فإن هذه الاصطلاحات إذا لم تتحرر اختبطت المخاطبات والتعليمات بل ربما اضطرب الفكر." (١)

"والثانية شيء يوجد في التصور، ولا يمكن أن يوجد خلوا منه، وهو التصديق إن ذلك المعنى مستند إلى مشار إليه، وإن ما له ماهية **خارج الذهن** بها وجوده وليس وجوده بما له في الذهن حتى يكون قوامه وإنما هو بالذهن فقط، وإن ذلك التأليف الذي له إنما استفاده من الذهن، والذهن سبب وجود ذلك التأليف فيكون سبب وجوده لا في ذاته، بل خارج ذاته وقد استقصى ذلك في مواضع آخر.

وكل متحرك فله محرك، والأمر إذا كان مزمعا أن يكون يقينا فيجب أن يكون قبل بالقوة يقينا، فالبضرورة سيكون أمر يصيره شيئا بالفعل، والاعتقاد بحال الذهن من حيث هو ذلك التصور موضوع، لأن التصور كما قلنا إنما هو يجري مجرى الهيولى، فإن كان إنما صيره في الذهن حال خارج عن التصور، كان ذلك سبب وجوده في الذهن فذلك مفارق لذاته، فقد يمكن أن يوجد من حيث هو ليس متصلا بذلك السبب. وإذا ورد من تلك الجهة لم توجد له تلك الإضافة، فلم يكن يقينا، وعاد الذهن إلى حالة الأولى. فلذلك كان من خاصة اليقين إلا يزول بعناد أصلا.

وإذا صار في الذهن من حيث هو ما هو، وتحرك من القوة إلى الفعل بالقوة المستفادة، خرج من القوة إلى الفعل. وحال هذا من النفس يقال له يقين، فلذلك إما أن لا يعلم بسبب هو تصور، وذلك هو المعلوم بوسط. وإما أن يعلم بوسط هو سبب وجوده، وإذا علم على هذا الوجه كف التشوق لذلك السبب. فلذلك البرهان الذي هو حد بالقوة أكمل البراهين، والحد المؤلف أكمل الحدود، لأنه ليس يبقى بعده تشوق أصلا. وبين أن أجزاء أمثال هذه البراهين، ينبغي أن تكون أجزاء الحدود. وظاهران في أجزاء الحدود ما يليق أن يكون نتيجة برهان، ومنها ما يليق أن يكون مبدأ برهان. وأيضا فإن أجزاء الحدود يجب ن تكون أسبابا وذاتية.

---

(١) محك النظر أبو حامد الغزالي ص/٢١٤

وظاهر أن القسمة لا تعطي ذلك بما هي قسمة، بل هذا شيء يجب أن يكون معلوما عند القسمة، وهذا العلم هو المشتهر بالعرض لا بالذات. وكذلك يعرض مثله في طريق التركيب، فإن التركيب بما هو تركيب لا يلزمه ذلك. فإن القصد بذينك النظرين الحدود، فكيف يمكننا أن نستعمل الحدود فيهما، ولا طريق إلى الوقوف على أن المحمولات ذاتية إلا بالحدود.

فأما البرهان فإن ذلك من أجل ما به وجوده، ولا يلزم ذلك فيه طريق دور، فإن الموضوع فيه ليس المحدود بل هو جزء الحد، وليس في وضع علم حده مصادرة على المطلوب. فبين أن العلم بالبرهان إذا كان بهذه الصفة لم يفد أسباب الشيء، وظاهر أن نسبتها إليه هي الذاتية، غير أنه يفيدها وهي غير محمولة عليه، لأنه إنما أفادنا الأجزاء وهي بحال لا يمكن ن تحمل عليه. مثل أن يكون جزء البرهان جزءا غير تام، فلذلك يبقى أن تصير تلك الأجزاء بحال تحمل عليه، ويركبها تركيب تقييد، فيصير ذلك البرهان الذي كان حدا بالقول حدا بالفعل.

فأما إذا كان المطلوب حده طرفا أصغر في القياس، فإن الوسط إن كان غير سبب وللموضوع، لم يلزم ضرورة أن يكون ذلك سببا للموضوع ولا ذاتيا له، فكيف يمكن أن يكون منه حد، فيحتاج إلى سباره بأشياء آخر غير البرهان. وأن كان الوسط سببا، وكان كالطرف الأعظم كليا له، كان الطرف الأوسط جزء حد، وكان الطرف الأوسط الجزء الأول القريب منه، ومنه يأتلف الحد.

فقد ظهر مما قلناه نسبة البرهان إلى الحد، وما مقدار غنائه فيه. وأجزاء الحدود المؤلفة بالطريق الصناعي وغير المؤلفة، نسب أجزائها بعضها إلى بعض واحد بالنوع، فإن كان هناك جزء وهو بالذات مبدأ برهان، فهناك جزء يجري مجرى مبدأ برهان. وإن كان هنالك جزء هو نتيجة برهان، كان هناك جزء يجري مجراه، فتكون الحدود.

وإن كان هناك حدان، أحدهما متقدم للآخر، والمتقدم هو مبدأ برهان والمتأخر نتيجة برهان، ففي الحدود الأول ما هو كذلك. فتكون الحدود إما حدا هو مبدأ برهان، أو حدا يجري مجرى مبدأ برهان. ويكون حد هو نتيجة برهان، أو حد يجري مجرى نتيجة برهان. وكذلك تكون مؤلفة من أجزاء نسبها هذه النسب بعينها، فيكون الحد مؤلفا من مبدأ أو ما يجر مجراه، أو نتيجة برهان أو ما يجري مجراها.

فهذه النسب هي لأجزاء الحد من حيث المحدود طبيعة قائمة. وأما النسب التي بها تكون أجزاء الحد

فصولا وأجناسا، فإنما هي لها من حيث الموضوع للحد مضافا إلى مقابله، ومن حيث هي شيء آخر غيره. فلنقل في البراهين التي تنتج المتأخرة عن الموضوع.." (١)

"فقد تبين من هذا أن نتيجة هذا القياس هي ممكنة. وإنما يعرض لهذا التأليف أن يكون منتجا بهذه الجهة- أعني أن لا ينتج مرة الإيجاب الضروري ومرة السلب الضروري كالحال في المقاييس الغير منتجة متى أخذت المطلقة الحقيقية، وهي التي يصح فيها الحمل الكلي المطلق، أعني التي يشاهد بالحس وجود المحمول فيها لجميع الموضوع في جميع الزمان أو في أكثره. وهذه هي المقدمات التي تنشأ عن الاستقراء الذي يستوفي فيه جميع الجزئيات- مثل أن كل غراب أسود وكل ثلج أبيض. والفرق بينها وبين الضرورية أن هذه يخطر بالبال إمكان عدمها في الأقل من الزمان المستقبل، والضرورية لا يخطر ذلك فيها بالبال لأن الذهن يشعر فيها بالنسبة الذاتية التي بين المحمول والموضوع. ومن هذه المطلقة- كما يقول أرسطو- تعمل أكثر المقاييس. وأما المطلقة التي توجد في الأقل من الزمان- مثل أن كل متحرك إنسان- فهو بين أنه لا يعمل منها قياس- وبخاصة مع الممكنة- كما لا يعمل في الممكنة الأقلية قياس. وهذه المطلقة- أعني التي لا يصح فيها الحمل الكلي إلا في زمان معين متى أخذت الكبرى والصغرى ممكنة- فإنها توجد مرة تنتج الموجب ومرة تنتج السالب. السبب في ذلك أن هذه المطلقة إنما تصدق الكلية فيها في الزمان الحاضر، والمقدمة الصغرى من جهة ما هي ممكنة ليست بمنطوية تحت الكبرى إذ كان الممكن هو الموجود في الزمان المستقبل.

فهذا هو عندي معنى إيصاء أرسطو أن تكون المقدمات الكلية المأخوذة صادقة على الأزمنة الثلاثة، لا ما يظنه أبو نصر من أن هذه الوصية هي في معنى المقول على الكل، فإنه ليس يمكن أن يوجد المقول على الكل في المقدمة الكبرى الوجودية الحقيقية عاما في الأزمنة الثلاثة إلا في بعض المواد- وهي التي يصدق فيها أن ا موجودة بالفعل لكل ما هو ب بالقوة أو بالفعل. وإذا وجد الأمر بهذه الصفة فالتأليف من ذلك يكون منتجا بحسب المقول على الكل. فإن كان أرسطو وصى أن لا تستعمل المقدمات المطلقة إلا في هذه المادة فما باله قد قال أنها غير منتجة بحسب المقول على الكل- أعني المطلقة إذا اختلطت مع الممكنة- وبين إنتاجها بالخلف، وما باله قد قال فيها إنها تنتج الموجب مرة والسالب أخرى. فإذن واجب أن تكون هذه المطلقة هي غير المطلقة التي بين أنها تنتج بطريق الخلف. ويكون السبب عن إعراضه عن المنتج منها بحسب المقول على الكل العام صدقه في بعض المواد لا في كلها وليس هذه الوصية أيضا

---

(١) رسائل فلسفية لابن باجه ابن باجه ص/٩

مما يفهم منها أن المقدمة الوجودية عنده هي التي تشتمل الضروري والممكن كما فهم ذلك ثامسطيوس، فإن هذه المقدمة- أعني المطلقة التي بهذه الصفة- ليس لها وجود **خارج الذهن**، والقصد هاهنا إنما هو إحصاء جهات المقدمات المطابقة لأصناف الوجود أو للمعارف الأول. فأما أن كان قصد أرسطو بالجهات إحصاء فصول المقدمات من جهة الوجود فليس ينتفع بالمطلقة على رأي ثاوفرسطس وثامسطيوس. وإن كان أراد إحصاءها من جهة المعارف الأول التي لنا بالطبع فقد ينتفع بها، فإن كثيرا ما نعلم أن المحمول موجود للموضوع ونجهل هل هو موجود بإمكان أو باضطرار. ويشبه أن يكون قصد بالمطلقة الأمرين جميعا- أعني المطلقة بحسب الوجود والمعرفة ، وهي التي حددنا، لا التي يذكرها الإسكندر فإن تلك لا يأتلف منها قياس إلا بالعرض- أي في وقت ما مخصوص. وإذا خلطت مع الممكن فليس يأتلف منها قياس أصلا- أعني أن تكون الصغرى ممكنة. فعلى هذا التأويل تنحل الشكوك الواردة على كلام هذا الرجل، مع أنه التأويل ألحق اللائق بمذهبه في هذه الصناعة.." (١)

"وينبغي ن تعلم أن المقاييس التي تأتلف في هذين الشكلين من الموجبة والسالبة ائتلافا أوليا- أعني التي سائر ما يأتلف مما بعد في هذا الباب هي تابعة لها- هي اثنا عشر قياسا، ستة في كل شكل. وذلك أنه لما كانت المتقابلات ثلاثة أزواج، أحدها قولنا كل ولا واحد- وهي المتقابلات على طريق التضاد- والاثنان متقابلان على طريق التناقض إحداهما أن تكون الموجبة هي الكلية والسالبة الجزئية والثانية عكس هذا، فبين أنه يأتلف منها في كل واحد من الشكلين ثلاثة أقيسة. ولأن المقدمتين المتقابلتين لهما وضعان في الشكل الواحد- أحدهما أن تكون الموجبة هي الصغرى والسالبة الكبرى- والوضع الآخر عكس هذا، لزم عن ذلك أن تكون أصناف المقاييس ستة في كل شكل منها. ولا يبالى في هذا الوضع كانت الصغرى في الشكل الثالث سالبة أو موجبة لأنه إنما منع أن تكون سالبة فيما سلف بالإضافة إلى مطلوب محدود، والغرض هاهنا بهذه المقاييس المركبة إنما هو التغليط وإنتاج المحال سواء كان المحال هو النتيجة أو عكسها. فقد تبين من هذا القول في أي الأشكال يمكن أن تأتلف المقاييس التي من مقدمات متقابلة وكم عدد الأوائل التي تجرى منها مجرى الأسطقسات.

وهو بين أنه قد يمكن أن ينتج من المقاييس التي فيها مقدمات كاذبة نتيجة صادقة ما عدا هذا الصنف من المقاييس، لأن النتيجة فيها أبدا تكون مقابلة للشيء المفروض وهو أن الشيء الموجود غير موجود- مثل أن الحي ليس بحي وما يوصف بكذا فليس بكذا- وسواء كان ذلك الموصوف موجودا **خارج الذهن** أو

---

(١) القياس ابن رشد الحفيد ص/٢٨

غير موجود- مثل أن ينتج ما هو عنز أيل فليس بعنز أيل من مقدمتين متقابلتين مثل قولنا الإنسان عنز أيل الإنسان ليس بعنز أيل، فإنه يلزم عنه أن عنز أيل ليس بعنز أيل، وذلك قول متناقض في نفسه وإن لم يكن عنز أيل موجودا. فإن صدق إيجابنا الشيء بعينه وسلبه معا مستحيل سواء كان الشيء موجود أو غير موجود، وإنما لزم هذا في هذه المقاييس من قبل أن المقدمتين متناقضتان، إما بأن المحمول والموضوع فيهما واحد بعينه، وإما بأن أحدهما جزء للآخر. وهو ظاهر من هذا أن المقاييس الفاسدة التي في الصنائع من قبل فساد مقدماتها قد يمكن أن تنطوي في المقاييس الصحيحة التي في تلك الصناعة نقائض المقدمات الفاسدة من غير أن يشعر بذلك الذي اعتقد في تلك المقاييس الفاسدة أنها صحيحة- وذلك إما انطواء جزئيا أو لازما- فيلزم صاحب الصناعة التبكيت من نفس ما يضعه في تلك الصناعة ويسلمه- مثل أن يضع واضع أن الجرم السماوي غير متناه ويضع مع ذلك أنه كري الشكل، فإنه يلزم عنه أن يكون المتناهي غير متناه. وكثيرا ما ينتفع بهذا في مقاومة الأقاويل الفاسدة في الصنائع.." (١)

"وكذلك يفعل إذا كانت المقدمة التي يرام إبطالها كلية سالبة. ومثال ذلك من المواد أن يقصد إلى مقاومة قول القائل كل زوج من الأضداد علمها واحد. فإذا أردنا أن نقاومها بمقدمة كلية سالبة أخذنا سالبة يحيط بها- وهي قولنا ولا زوج واحد من المتقابلات علمها واحد. ولكون الأضداد- التي هي موضوع المقدمة التي قصد لإبطالها- داخلة تحت المتقابلات فيأتلف القياس في الشكل الأول- وهو أن الأضداد متقابلات ولا زوج من النتقابلات علمها واحد فولا واحد من الأضداد علمها واحد وإن قاومنا هذه المقدمة الكلية بمقدمة جزئية، أخذنا المحمول فيها مسلوبا عن بعض الأضداد- وليكن مثلا أن المجهول والمعلوم ليس علمها واحدا- فيأتي الحد الأوسط موضوع للطرفين ويأتلف القياس هكذا: المجهول والمعلوم ليس علمها واحدا والمجهول والمعلوم أضداد فإذن بعض الأضداد ليس علمها واحدا. وكذلك يعرض ذا كانت المقدمة التي يقصد مقاومته، سالبة كلية- أعني أن المقاومة لها إن كانت كلية كانت في الشكل الأول وإن كانت جزئية كانت في الثالث.

ولما كان بينا أنه يجب أن يؤلف القياس تأليفا يكون مطابقا للموجود- أعني أن تكون فيه المحمولات في الذهن على ما هي عليه بالطبع خارج الذهن، وهو الذي يعرف بالحمل على المجرى الطبيعي- فبين أن المقاومة إنما تأتلف في الشكل الأول والثالث لأن مادة المقدمة التي نأخذها مناقضة بالقوة تقتضي هذا لأنها إن كانت كلية- كما قلنا- كان الشكل الأول وإن كانت جزئية كان الشكل الثالث. فأما المقاومة

---

(١) القياس ابن رشد الحفيد ص/٨٥

بالشكل الثاني فإنه إنما يتأتى ذلك لا بأن نضع المقدمة التي هي بالقوة مناقضة للمقدمة المقصود إبطالها من أول الأمر على أنها بينة بنفسها، بل بأن نضع عكسها أولا على أنه بين بنفسه ثم نضع أنها منعكسة. ولذلك يحتاج المناقض- كما يقول أرسطو- بالشكل الثاني إلى عمل كثير. ومثال ذلك أنه إذا أراد أن يناقض قولنا ا في كل ب مناقضة كلية في الشكل الثاني فإنه يضع أولا على أنه بين بنفسه أن ج المحيطة بب ليست في شيء من ا ثم يضع أن هذا ينعكس حتى يعود ا ولا في شيء من ج، وهذا كله تكلف خارج عن الطبع مع أنه يكون حملا على غير المجرى الطبيعي. وكذلك الحال في المقاومة الجزئية التي تكون في الشكل الأول.

فهذه هي أصناف المقاومات التي تكون بالأشكال الحملية. وهنا أيضا مقاومات مأخوذة من الضد ومن الشبيه ومن الرأي المقبول عن واحد مرتضي أو نفر مرتضين. والمقاومة من الضد ومن الشبيه تكون في المقاييس الشرطية. مثال المقاومة من الضد أن يضع واضع أن الخير هو الذي يحسن إلى جميع إخوانه فيقاومه بأن يقول لو كان الخير هو الذي يحسن إلى جميع إخوانه لكان الشرير يسيء إلى جميع إخوانه. ومثال المقاومة بالشبيه أن يضع واضع أن الإبصار يكون بأن يخرج من البصر شيء إلى المبصر، فيقول له لو كان ذلك لوجب أن يكون السمع بشيء يخرج من السمع إلى المسموع. ومثال المقاومة التي تكون من الرأي المقبول قول القائل ليس ينبغي أن يعزر السكارى في ما جنوا لأن مالكا كان لا يعزرهم وكان يلزمهم الجنايات.

القول في العلامة والضمير

قال: وأما الضمير والعلامة فليس هما شيئا واحدا لأن الضمير يكون من المقدمات المحمودة، وهي التي تكون من الممكنة على الأكثر- أعني الأمر الذي يكون أو لا يكون على الأكثر ويوجد أو لا يوجد- وذلك مثل قول القائل إن الحساد يبغضون وإن المحبين يحبون. وأما العلامة فتكون من المقدمات التي هي دلائل على وجود الشيء وكونه، وهذه الدلائل إما أن تكون اضطرارية وإما مشهورة الصدق.." (١)

"وأما التغليط الذي يعرض من أخذ المقيد مطلقا، فمثل أن يقول قائل: إن كان ما ليس بموجود فهو متوهم، والمتوهم موجود، فما ليس بموجود فهو موجود.

أو يقول: إن كان ما هو موجود متوهما ليس بموجود، فما هو موجود، فليس بموجود.

---

(١) القياس ابن رشد الحفيد ص/١٠١

وهذا إنما يصدق إذا قيد، لا إذا أطلق. وذلك أن ما ليس بموجود خارج الذهن، فهو موجود فى الوهم لا بإطلاق. وكذلك ما هو موجود فى الوهم، فهو غير موجود خارج الوهم لا بإطلاق.

وأعنى أن يكون الشيء يصدق لا بإطلاق، فيلزم منه أن يصدق، وإنما يعرض الغلط فى هذا الموضع إذا عرض أن يكون الخلاف بين المطلق والمقيد فى المعنى يسيرا وخفيا. وكلما كان الخلاف أخفى، كان الغلط فيه أكثر، والوقوف على وجه الغلط فيها أعسر. وكلما كان أظهر، كان الغلط فيه أقل، والوقوف عليه أسهل. وذلك يختلف بحسب المواد. وفى بعض المواضع يمكن أن يعرض فيه غلط ليس يسهل حله. وفى بعض المواضع يعرض فيه غلط بسهل حله.

ومثال ذلك أن يقول قائل: الزنجى أسود، والزنجى أبيض الأسنان، فالزنجى إذا أسود أبيض معا.

فإنه قد يمكن أن يعرض فى مثل هذا هذا الغلط، إذ كان الخلاف الذي بين سواد الزنجى وبياض أسنانه خفي. ولذلك يمكن أن يسلم إنسان ما أن الزنجى." (١)

"منهاج البلغاء وسراج الأدباء

المعاني

بسم الله الرحمن الرحيم

صلى الله على سيدنا ومولانا محمد.

قال الإمام الحافظ البليغ الحجة في مقام الأدب ومضماره حازم بن محمد القرطاجني.

أو منافرة لها (......) إلى (......) صحيح (......) .

المنهاج الأول في الإبانة عن ماهيات المعاني وأنحاء وجودها ومواقعها، و (ال) تعريف بضروب هيئاتها و (جهات) التصرف فيها وما تعتبر (به) أحوالها في جميع ذلك، من حيث تكون (ملائمة) للنفوس أو منافرة لها.

أ- معلم (دال) على طرق (العلم بالمعاني) وحقائقها وأنحاء (النظر) فيها (وبما ينبغي) أن تعتبر به أحوالها، من جهة ما يرجع إليها وما هو خارج (عنها) (......) هنالك موجودات خارج الذهن عن أمثلة لها وجود (......) وهي الهيئات النطقية.

لما كانت المعاني إنما (تتحصل) في الأذهان عن الأمور الموجودة في الأعيان وكانت تلك (المعاني) إنما

---

(١) تلخيص السفسطة ابن رشد الحفيد ص/٣٠

تتحصل في الذهن بأعلام من العبارة توضع للدلالة (.......) عن علم على صورة صورة منها، فتتمثل بحصول تلك الصورة في ال (.......) الموجودة في الأعيان التي تلك الصور الحاصلة في الذهن (.......) كانت تلك الصور الذهنية إنما يتخيل بها ما هي صور (.......) (خارجة) عن الذهن (بوجه) مخصوص وترتيب مخصوص (.......) تلك الصور الذهنية في الألفاظ إنما تدل على (.......) .

(.......) عليها هو الذي ران على قلوب شعراء المشرق المتأخرين (وأعمى) بصائرهم عن حقيقة الشعر منذ مائتي سنة. فلم يوجد فيهم على طول هذه المدة من نحا نحو الفحول ولا من ذهب مذاهبهم في تأصيل مبادئ الكلام وإحكام وضعه وانتقاء مواده التي يجب نحته منها. فخرجوا بذلك عن مهيع الشعر ودخلوا في محض التكلم. هذا على كثرة المبدعين المتقدمين في الرعيل الأول من قدمائهم والحلبة السابقة زمانا وإحسانا منهم.

المنهج الثاني في الإبانة عن طرق اجتلاب المعاني وكيفيات التئامها وبناء بعضها على بعض، وما تعتبر به أحوالها في جميع ذلك، من حيث تكون ملائمة للنفوس أو منافرة لها.

ب- معلم علة طرق العلم باقتباس المعاني وكيفية اجتلابها وتأليف بعضها إلى بعض.

يحب على من أراد جودة التصرف في المعاني وحسن المذهب في اجتلابها والحذق بتأليف بعضها إلى بعض أن يعرف أن للشعراء أغراضا أول هي الباعثة على قول الشعر. وهي أمور تحدث عنها تأثرات وانفعالات للنفوس، لكون تلك الأمور مما يناسبها ويبسطها أو ينافرها ويقبضها أو لاجتماع البسط والقبض والمناسبة والمنافرة في الأمر من وجهين. فالأمر قد (يبسط) النفس ويؤنسها بالمسرة والرجاء ويقبضها بالكآبة والخوف. وقد يبسطها أيضا بالاستغراب لما يقع فيه من اتفاق بديع. وقد يقبضها ويوحشها بصيرورة الأمر من مبدإ سار إلى مآل غير سار. وإذا ارتيح للأمر من جهة واكترث له من جهة على نحو ما (.......) جرى مجرى ذلك كانت أقوالا شاجية.

١- إضاءة: و ا لارتياح للأمر السار إذا كان صادرا عن قاصد لذلك أرضى فحرك إلى المدح. والارتماض للأمر الضار إذا كان صادرا عن قاصد لذلك أغضب فحرك إلى الذم. وتحرك الأمور غير المصودة أيضا، من جهة ما تناسب النفس وتسرها ومن جهة ما تنافرها وتضرها، إلى نزاع إليها أو نزوع عنها وحمد وذم أيضا. وإذا كان الارتياح لسار مستقبل فهو رجاء. وإذا كان الارتماض لضار مستقبل كانت تلك رهبة. وإذا كان الارتماض لانقطاع أمل في شيء كان يؤمل، فإن نحي في ذلك منحى التصبر والتجمل سمي تأسيا أو تسليا، وإن نحي به منحى الجزع والاكتراث سمي تأسفا أو تندما. ويسمى استدفاع المخوف المستقبل

استلطافا. وإذا استدفع المتكلم ذلك فأسعف به وضمن وصف الحال في ذلك كلاما سمي إعتابا. والتعزير على الأمر المرتمض منه والملامة فيه تسمى معاتبة. فإن كان الارتياح لأمر شأنه أن يسر محضره إلا أنه يكون بعيدا من المتكلم، من جهة زمان ماض أو مستقبل أو مكان أو إمكان، حرك ذلك إلى الاستراحة لذكره والتشوف إليه، فتكون الأقوال في الأشياء التي علقتها بأغراض النفوس على هذا النحو متنوعة إلى فنون كثيرة نحو التشوقيات والإخوانيات وما جرى مجرى ذلك.." [١]

"١٠- تنوير: وقد يكون المأخذ في العبارة المقترن فيها معنيا بأحد هذه الاقترانات على أن يكون كلا المعنيين عمدة في الكلام وركنا يثلم الغرض إزالته. وقد يكون المأخذ فيها على أن يكون أحد المعنيين عمدة والآخر فضلة أو كالفضلة لضروب من التتميميات والتعريضات وتحقيق صحة مفهوم أحدهما ببيان الصحة في مفهوم الآخر كمن يقول: العفاف فضيلة كما أن الفسوق رذيلة.

١١- إضاءة: وإذ قد عرفنا كيفية التصرف في المعاني التي لها وجود خارج الذهن والتي جعلت بالفرض بمنزلة ما له وجود خارج الذهن فيجب أيضا أن (يشار) إلى المعاني التي ليس لها وجود خارج الذهن أصلا، وإنما هي أمور ذهنية محصولها صور تقع في الكلام بتنوع طرق التأليف في المعاني والألفاظ الدالة عليها والتقاذف بها إلى جهات من الترتيب والإسناد، وذلك مثل أن تنسب الشيء إلى الشيء على جهة وصفه به أو الإخبار به عنه أو تقديمه عليه في الصورة المصطلح على تسميتها فعلا أو نحو ذلك. فالإتباع والجر وما جرى مجراهما معان ليس لها خارج الذهن وجود لأن الذي خارج الذهن هو ثبوت نسبة شيء إلى شيء أو كون الشيء لا نسبة له على الشيء. فأما أن يقدم عليه أو يؤخر عنه أو يتصرف في العبارة عنه نحوا من هذه التصاريف فأمور ليس وجودها إلا في الذهن خاصة.

١٢-تنوير: وإذ قد تبين هذا فيجب أن نشير إلى ما يحسن اعتماده في التصرف في هذه المعاني الذهنية. وإن تعددت في الشيء الواحد بحسب وضعه (و) ترتيبه فالواجب أن يعتمد من تلك الصور المتعددة وإن استوت دلالة ومعنى به يليق (......) عبارة لا تسد مسد عبارة في حسن وقع وإن كان مفهومهما واحدا، لان إحداهما أليق بالموضع وأشدهما مناسبة لما وقع في جنبتي الكلام المكتنفتين له أو لما وقع (......) إحداهما. ويكون هذا التناسب يقع بين المفهومات أو بين المسموعات الدالة عليها.

١٣- إضاءة: ويحسن أيضا أن يقصد تنويع الكلام من جهة الترتيبات الواقعة في عباراته وفي ما دلت عليه بالوضع في جميع ذلك والبعد به عن التواطؤ والتشابه، وأن يؤخذ الكلام من كل مأخذ حتى يكون كل

---

(١) منهاج البلغاء وسراج الأدباء القرطاجني ص/١

مستجدا بعيد من التكرار، فيكون أخف على النفس وأوقع منها بمحل القبول. ويقتدر على هذا بعرفتة كيفيات تصاريف العبارات وهيآت ترتيبها وترتيب ما دلت عليه، والبصيرة بضروب تركيباتها وشتى مآخذها، وبقوة ملاحظات الخواطر لضروب تلك العبارات وأصناف هيآتها وهيآت ما دلت عليه، وللحيل التي تنتظم بها تلك العبارات على الهيآت المختارة لمسلك الوزن باختصار أو حشو أو إبدال لفظة مكان لفظة أو تقديم أو تأخير، وبسرعة التنبه للموضع الذي تطابقه العبارة من الوزن في ترتيب الحركات والسكنات فيطبعها في ذلك الموضع ويصلها بما قبلها بزيادة أو نقص أو إبدال أو غير ذلك. وإن اتفق ألا يحتاج في صلتها بما قبلها إلى شيء من ذلك فهو أحسن. ولما كان التصرف في ترتيب العبارات بإزاء التصرف في ترتيب المعاني جعلت هذه الإضاءة الموضحة عن الوجوه التي يجب اعتمادها في جميع ذلك.

١٤- تنوير: يشترط في النقلة من بعض هذه المعاني الذهبية إلى بعض أن يكون ذلك غير خارج عن الهيآت التي وقعت للعرب في النقلة من بعض ذلك إلى بعض. ويشترط في المعاني التي **خارج الذهن** أن ينتقل في أمثلتها الذهبية يكون النظر في صناعة البلاغة من جهة ما يكون عليه اللفظ الدال على الصور الذهنية في نفسه ومن جهة ما يكون عليه بالنسبة إلى موقعه من النفوس من جهة هيأته ودلالته، ومن جهة ما تكون عليه تلك الصور الذهنية في أنفسها، ومن جهة مواقعها من النفوس من جهة هيآتها ودلالاتها على ما **خارج الذهن**، ومن جهة ما تكون عليه في أنفسها الأشياء التي تلك المعاني الذهنية صور لها وأمثلة دالة عليها، ومن جهة مواقع تلك الأشياء من النفوس.." (١)

"١٥- إضاءة: وقد تقدم الكلام في ما تكون عليه الألفاظ في أنفسها وبالنظر إلى هيآتها ودلالتها وكيفية مواقع تلك الهيآت بدلالتها من النفوس. وبقي الآن أن نتكلم في المعاني الذهبية وفي بعض ما يحتاج إليه في هذه الصناعة مما يتعلق بالأشياء التي تلك المعاني الذهبية صور لها مما تكون عليه تلك الأشياء وما تكون عليه صورها، ومن جهة مواقعها من النفوس، وكونها مما يستميل النفس أو ينفرها لكونها ملائمة لها أو منافرة، أو بإيهام النفس ذلك فيها بتخييل شعري أو إقناع خطابي وما يكون فيه معونة على تقوية ذلك.

١٦- تنوير: وأنا أدرج تفاصيل هذه الجملة في ما أشرعه إثر هذا من المعالم والمعارف بحسب ما يتوجه إليه النظر في معلم معلم ومعرف معرف من ذلك، لتعرف بذلك الطرق الصحيحة في اعتبار ما تكون عليه أحوال المعاني الذهنية وما هي أمثلة له بالنظر إلى ما يستحسن في كل مذهب من مذاهب هذه الصناعة

---

(١) منهاج البلغاء وسراج الأدباء القرطاجني ص/٣

وما لا يستحسن من ذلك. وقد سلكت من التكلم في جميع ذلك مسلكا لم يسلكه أحد قبلي من أرباب هذه الصناعة لصعوبة مرامه وتوعر سبيل التوصل إليه. هذا على أنه روح الصنعة وعمدة البلاغة. وعلى هذا جريت في أكثر ما تكلمت به فيما عدا هذا القسم من أقسام الكتاب. فإني رأيت الناس لم يتكلموا إلا في بعض ظواهر ما اشتملت عليه تلك الصناعة، (فتجاوزت أنا تلك الظواهر) بعد التكلم في جمل مقنعة مما تعلق بها التكلم في كثير من خفايا هذه الصنعة ودقائقها على حسب ما تقدم وما يأتي إن شاء الله.

ب؟- معرف دال على طرق المعرفة بأنحاء وجود المعاني.

إن المعاني هي الصور الحاصلة في الأذهان عن الأشياء الموجودة في الأعيان. فكل شيء له وجود **خارج الذهن** فإنه إذا أدرك حصلت له صورة في الذهن تطابق لما أدرك منه، فإذا عبر عن تلك الصورة الذهنية الحاصلة عن الإدراك أقام اللفظ المعبر به هيئة تلك الصورة الذهنية في أفهام السامعين وأذهانهم. فصار للمعنى وجود آخر من جهة دلالة الألفاظ. فإذا احتيج إلى وضع رسوم من الخط تدل على الألفاظ من لم يتهيأ له سمعها من المتلفظ بها صارت رسوم الخط تقيم في الأفهام هيآت الألفاظ فتقوم بها في الأذهان صور المعاني فيكون لها أيضا وجود من جهة دلالة الخط على الألفاظ الدالة عليها.

١- إضاءة: قد تبين أن المعاني لها حقائق موجودة في الأعيان ولها صور موجودة في الأذهان ولها من جهة ما يدل على تلك الصور من الألفاظ وجود في الأفهام، ولها وجود ما يدل على تلك الألفاظ من الخط يقيم صور الألفاظ وصور ما دلت عليه في الأفهام والأذهان.

٢- تنوير: وقد تقدم الكلام في كثير مما يجب معرفته من المعاني من حيث توجد في الألفاظ. وبقي أن نتكلم الآن فيها من حيث توجد في الأذهان، وأن نشفع ذلك بذكر بعض ما يتعلق بها من جهة وجودها **خارج الذهن** مما يتأكد معرفته في هذه الصناعة، وأن نستدرك ما لعلنا لم نذكره مما يتعلق بجهة وجودها في الألفاظ. فأما الوجود الذي لها من جهة الخط فليس التكلم فيه من مبادئ هذه الصناعة.

جـ- معلم دال على طرق العلم بكيفيات مواقع المعاني من النفوس من جهة ما تكون قوية الانتساب إلى طرق الشعر المألوفة والأغراض المعروفة عند جمهور من له فهم بالطبع، أو ضعيفة الانتساب إلى ذلك.

لما كان علم البلاغة مشتملا على صناعتي الشعر والخطابة وكان الشعر والخطابة يشتركان في مادة المعاني ويفترقان بصورتي التخييل والإقناع وكان لكلتيهما أن تخيل وأن تقنع في شيء شيء من الموجودات الممكن أن يحيط بها علم إنساني وكان القصد في التخييل والإقناع حمل النفوس على فعل شيء أو اعتقاده أو

التخلي عن فعله واعتقاده وكانت النفس إنما تتحرك لفعل شيء أو اعتقاده أو التخلي عن واحد واحد من الفعل والطلب والاعتقاد بأن يخيل لها أو يوقع في غالب ظنها أنه خير أو شر بطريق من الطرق التي يقال بها في الأشياء إنها خيرات أو شرور." (١)

"٢- والترعرع بين الفصحاء الألسنة المستعملين للأناشيد المقيمين للأوزان.

وكان المهيء الأول موجها طبع الناشئ إلى الكمال في صحة اعتبار الكلام محسن الروية في تفصيله وتقديره ومطابقة ما خارج الذهن به إيقاع كل جزء منه في كل نحو ينحى به أحسن مواقعه وأعدلها حتى يكون حسن نشء الكلام مشبها حسن نشء المتكلم به. وقد تكون النشأة حسنة على غير هذا النحو. وذلك بأن تستجد الأهوية للناشئ وترتاد له مواقع المزن ومواضع الكلإ والنبات الغض، ولا يخيم به في الموضع إلا ريثما يصوح كلأه ويغيض ماؤه، فإن الطباع الناشئة أيضا على هذه الحال، وإن لم تكن في الأقاليم المعتدلة، جارية مجرى تلك في سداد الخاطر والتنبه لما يحسن هيآته اللفظية والمعنوي' إلى ما تهدوا. ولو اتفق النشء على هذه الحال من استجداد الأهوية وارتياد الأماكن أزمنة شبابها لأمة تكون أرضهم التي يترددون فيها أحسن الأرض بقعة وأمتعها وأعد لها هواء وكانت دواعيهم تتوفر على جعل الكلام عدة لما يراد من استثارة الأفعال الجمهورية أو كفكفتها بالإقناعات والتخييل المستعملة فيه نحو توفر دواعي العرب إلى ذلك لكانت هذه الأمة أجدر أمة أن تحوز قصبات السبق في الفصاحة وأن تستولي على الأمر الأقصى في ذلك. وأفصح قبائل العرب من شارف هذه الحال التي وصفنا أو قاربها.

والمهيئ الثاني موجه إياه لحفظ الكلام الفصيح وتحصيل المواد اللفظية والمعرفة بإقامة الأوزان.

وكانت الأدوات تنقسم إلى العلوم المتعلقة بالألفاظ والعلوم المتعلقة بالمعاني.

وكانت البواعث تنقسم إلى أطراب وإلى آمال. وكان كثير من الأطراب إنما يعتري أهل الرحل بالحنين إلى ما عهدوه ومن فارقوه، والآمال إنما تعلق بخدام الدول النافعة وجب ألا تكمل تلك المهيآت للشاعر إلا بطيب البقعة وفصاحة الأمة وكرم الدول ومعاهدة التنقل والرحلة. فقلما برع في المعاني من لم تنشئه بقعة فاضلة، ولا في الألفاظ من لم ينشأ بين أمة فصيحة، ولا في جودة النظم من لم يحمله على مصابرة الخواطر في إعمال الروية الثقة بما يرجوه من تلقاء الدولة، ولا في رقة أسلوب النسيب من لم تشط به عن أحبابه رحلة ولا شاهد موقف فرقة.

١- إضاءة: ولما كان القول في الشعر لا يخلو من أن يكون وصفا أو تشبيها أو حكمة أو تاريخا احتاج

---

(١) منهاج البلغاء وسراج الأدباء القرطاجني ص/٤

الشاعر أن تكون له معرفة بنعوت الأشياء التي من شأن الشعر أن يتعرض لوصفها، ولمعرفة مجاري أمور الدنيا وأنحاء تصرف الأزمنة والأحوال، وأن تكون له قوة ملاحظة لما يناسب الأشياء والقضايا الواقعة من أشياء أخر تشبهها، وقضايا متقدمة تشبه التي في الحال.

٢- تنوير: ولا يكمل لشاعر قول على الوجه المختار إلا بأن تكون له قوة حافظة وقوة مائزة وقوة صانعة. فأما القوة الحافظة فهي أن تكون خيالات الفكر منتظمة، ممتازا بعضها عن بعض، محفوظا كلها في نصابه. فإذا أراد مثلا أن يقول غرضا ما في نسيب أو مديح أو غير ذلك وجد خياله اللائق به قد أهبته له القوة الحافظة بكون صور الأشياء مترتبة فيها على حد ما وقعت عليه في الوجود، فإذا أجال خاطره في تصورها فكأنه اجتلى حقائقها. وكثير من خواطر الشعراء تكون معتكرة الخيالات، غير منتظمة التصور، فإذا أجال خاطره في أوصاف الأشياء وخيالاتها اشتبهت عليه واختلطت وأخذ منها غير ما يليق بمقصده وبالموضع الذي يحتاج فيه إلى ذلك.

وكان المنتظم الخيالات كالناظم الذي تكون عنده أنماط الجواهر مجزأة محفوظة المواضع عنده. فإذا أراد أي حجر شاء على أي مقدار شاء عمد إلى الموضع الذي يعلم أنه فيه فأخذه منه ونظمه. وكذلك من كانت خيالاته وتصوراته منتظمة متميزة فإنه يقصد بملاحظة الخاطر منها إلى ما شاء فلا يعدوه.

والمعتكر الخيالات كناظم تكون جواهره مختلطة، فإذا أراد حجرا على صفة ما تعب فيه تفتيشه، وربما لم يقع على البغية، فنظم في الموضع غير ما يليق به. والمعتكر الخيالات في هذه الحال أجدر بطول السدر لكون الأشياء التي في الحس أوضح من التي في التصور والذهن.

٣- إضاءة: والقوة المائزة هي التي بها يميز الإنسان ما يلائم الموضع والنظم والأسلوب والغرض مما لا يلائم ذلك، وما يصح مما لا يصح.." (١)

"تنوير: فأما السبب في حسن موقع المحاكاة من النفس من جهة اقترانها بالمحاسن التأليفية فهو أنه لما كان للنفس في اجتلاء المعاني في العبارات المستحسنة من حسن الموقع الذي يرتاح له ما لا يكون لها عند قيام المعنى بفكرها من غير طريق السمع، ولا عند ما يوحى إليها المعنى بإشارة، ولا عند ما تجتليه في عبارة مستقبحة، ولهذا نجد الإنسان قد يقوم المعنى بخاطره على جهة التذكر، وقد يشار له إليه، وقد يلقى إليه بعبارة مستقبحة، فلا يرتاح له في واحد من هذه الأحوال. فإذا تلقاه في عبارة بديعة اهتز له وتحرك لمقتضاه، كما أ، العين والنفس تبتهج لاجتلاء ما له شعاع ولون من الأشربة في الآنية التي تشف عنها

(١) منهاج البلغاء وسراج الأدباء القرطاجني ص/١٣

كالزجاج والبلور ما لم تبتهج لذلك إذا عرض عليها في آنية الحنتم وجب أن تكون الأقاويل الشعرية أشد الأقاويل تحريكا للنفوس، لأنها أشد إفصاحا عما به علقة الأغراض الإنسانية، إذا كان المقصود بها الدلالة على أعراض الشيء ولواحقه التي للآداب بها علقة.

والأقاويل غير الشعرية، وخصوصا ما قصد به التصديق والدلالة على ماهيات الأشياء، إنما تفهم منها في أكثر الأمر تلك اللواحق والأعراض على جهة الالتزام والتضمن. وليس ما يكون نصا على الشيء في تمكين إلقائه من النفس طبقا له مثل ما لا يفهم الشيء منه إلا بطريق ضمن أو لزوم.

وأيضا فإن الأقاويل الشعرية يحسن موقعها من النفوس من حيث تختار مواد اللفظ وتنتقى أفضلها وتركب التركيب المتلائم المتشاكل وتستقصى بأجزاء العبارات التي هي الألفاظ الدالة على أجزاء المعاني المحتاج إليها حتى تكون حسنة إعراب الجملة والتفاصيل عن جملة المعنى وتفاصيله، يكون التخيل كما قدمت، يجب فيه تخييل أجزاء الشيء عند تخييله حتى تتشكل جملته بتشكل أجزاء، فتقوم صورته بذلك في الخيال الذهني على حد ما هي عليه **خارج الذهن**، أو أكمل منها إن كانت محتاجة إلى التكميل.

وقد قال أفلاطون في كتاب السياسة له: "إنا لا نلوم مصورا إن صور صورة إنسان فجعل جميع أعضائه على غاية الحسن، فنقول له إنه ليس يمكن أن يكون إنسان على هذه الصورة، وذلك أن المثال ينبغي أ، يكون المثال".

وليس ما سوى الأقاويل الشعرية في حسن الموقع من النفوس مماثلا للأقاويل الشعرية، لأن الأقاويل التي ليست بشعرية ولا خطابية ينحى بها نحو الشعرية لا يحتاج فيها إلى ما يحتاج إليه في الأقاويل الشعرية، إذ المقصود بما سواها من الأقاويل إثبات شيء أو إبطاله أو التعريف بماهيته وحقيقته.

وإنما يثبت الشيء بغيره وربما هو خارج عنه مما له نسبة إلى ما يرجع غليه مما شأنه إذا ألفت العبارة فيه تأليفا محدودا أن ينتقل منه إليه ويصار به إلى معرفة ثباته أو ارتفاعه. وإذا عرف فإنما يعرف بقول يدل على ماهيته المشتركة والخاصة، وليس يدل على اللواحق والأعراض التي بها تشبث الآداب الإنسانية وعلقة الأغراض إلا على جهة التزم. وإذا خيل لك الشيء بالأقاويل المحاكية له فالمقصود محاكاة ما هو عليه من حسن أو قبح بأقاويل تخيل لواحقه وأغراضه التي بها علقة الأغراض، ومحاسن الشيء ومساويه راجعة غليه. فإذا حوكي الشيء بصفاته أو ما هو مثال لصفاته تصور بما يرجع إليه وبما له علقة بالأغراض مما يرجع إليه أو ما هو مثال لما يرجع إليه. وإذا قصد التعريف به أو الاستدلال عليه عرف بما ليس له علقة بالأغراض، واستدل عليه بما هو خارج عنه.

فمحصول ما عدا الأقاويل الشعرية إيقاع تعريف أو تصديق بما لا تشتد علقته بالأغراض أو لا تكون علقته بالجملة، أو مغالطة السامع وإيهامه أن ذلك واقع من غير أن يكون كذلك. ومحصول الأقاويل الشعرية تصوير الأشياء الحاصلة في الوجود وتمثيلها في الأذهان على ما هي عليه خارج الأذهان من حسن أو قبح حقيقة، أو على غير ما هي عليه تمويها وإيهاما، فأقوال دالة على ما يلحق الأشياء ويعرض لها مما هو خارج عن مقوماتها مما علقة الأغراض الإنسانية به قوية.." (١)

"في أن الموجودات تتألف من ذرات روحية أسماها موناذز Monads، وهي لا تفنى وتنزع دائما إلى الحركة وغير قابلة للتجزئة، كما أنها بسيطة لا شكل لها ولا مقدار.

ويرى لايبنتز أن تلك الذرات الروحية لا يمكن أن تقوم بينها علاقة سببية، ومع ذلك تشكل عالما يتسم بالتناسق والحركة. ويوجد تلك الذرات الروحية خالق فتصدر عنه كما يصدر النور عن الشمس، وهي مدركة ويتفاوت إدراكها قوة وضعفا تبعا لموقعها من سلم الترقي من الجماد إلى الحيوان إلى الإنسان إلى الله. ويستخلص لايبنتز من ذلك أن المادة في كل صورها وكذلك العالم الخارجي ليس لأيهما وجود بذاته.

أما الفيلسوف الإنجليزي بيركلي "١٦٨٥-١٧٥٣" فقد كان أسقفا هاله تمرد الناس على الدين، فوضع مذهبا أسماه اللامادية، ثار فيه على النزعة المادية الشائعة. بدلا من ذلك اعتبر العالم الخارجي مجرد أفكار تقوم في العقل وليست الأجسام إلا تصورات الروح، وبالتالي فإن المادة هي مجرد فكرة.

والمادة في نظر بيركلي معنى لا يمكن لإنسان أن يتصوره بغير صفاته، حتى رؤيتنا للمادة ليست دليلا على وجودها، فالمادة تعرف بصفاتها الحسية وليست هذه إلا من عمل العقل. يذكر بيركلي أيضا وجود معان كلية مجردة كالزمان والمكان والحركة؛ لأنها في رأيه لا توجد **خارج الذهن،** ذلك أنه لا وجود للمدرك. إن الأشياء المرئية والمسموعة والمتذوقة وغيرها من المحسوسات ليست عنده إلا مجرد صور صورها العقل، فهي من عمل العقل الباطن. بذلك تصير اللامادية في مفهومه هي تحول المعاني إلى أشياء وليس تحول الأشياء إلى معان.

واجه بيركلي صعوبة في تفنيد الحجة المادية التي تذهب إلى أن الناس متفقون في المعرفة، وأن هذا لا يحدث إلا إذا كان للمحسوسات وجود مستقل هو أصل وسبب هذه المعرفة. للرد على تلك الحجة قال بيركلي: إن الله هو." (٢)

---

(١) منهاج البلغاء وسراج الأدباء القرطاجني ص/٣٨

(٢) مناهج البحث في العلوم السياسية محمد محمود ربيع ص/501

"١٦- في أن الأوهام تمنع الكثيرين من أن يتبينوا ما يتميز الله به من ضرورة الوجود:
والنفس أو الفكر لا يجد عناء في الاقتناع بهذه الحقيقة لو أنه تحرر من أوهامه. لكن لما كنا قد ألفنا أن نفرق في جميع الأشياء الأخرى بين الماهية والوجود١، وكنا قادرين على أن نتخيل ما طاب لنا من صور ذهنية لأشياء ربما لم توجد قط، وربما لا توجد أبدا، فقد يحدث لنا، حين لا نسمو بأذهاننا كما ينبغي إلى تأمل ذلك الموجود الكامل بإطلاق، أن يساورنا الشك في أن تكون فكرتنا عن الله من قبيل تلك الأفكار التي نتخيلها كما يحلو لنا، أو من تلك الأفكار الممكنة، وإن لم يكن الوجود داخلا بالضرورة في طبيعتها.
١٧- في أنه بقدر ما تتصور من الكمال في شيء، ينبغي أن نعتقد أن علته لا بد أن تكون أوفر منه كمالا ٢
أضف إلى ذلك أن التأمل في مختلف الأفكار القائمة فينا يعيننا على أن ندرك أن ليس بينها اختلاف كبير، من حيث إننا إنما نعتبرها توابع لنفوسنا أو لفكرنا، ولكن الاختلاف بينها كبير من حيث إن الواحدة منها تمثل شيئا والأخرى شيئا آخر، وهو يعيننا كذلك على أن ندرك أن علة الأفكار لا بد أن تكون أوفر حظا من الكمال، بقدر ما يكون الكمال فيما تمثل من موضوعها. وحالنا هنا

---

١ "الماهية" عند ديكارت هي "الشيء على نحو ما يكون في الذهن" و"الوجود" هو "الشيء من حيث هو موجود خارج الذهن" "ديكارت "رسائل"". ويريد ديكارت هنا أن يقرر التفرقة بين الله وبين أي موجود آخر، ففي أي موضوع آخر يلزم التفرقة بين ماهيته، أي: الفكرة التي تكون في أذهاننا عنه، وبين وحوده، أي: كون هذه الفكرة تحققه في الخارج. أما في الله، فالماهية والوجود متطابقان لا يمكن الفصل بينهما، إذ إن نفس تصورنا لله، من حيث إنه تصور لموجود كامل، متضمن للوجود.
٢ يشير ديكارت ههنا إلى مبدأ كان شائعا لدى المدرسيين، وهو أنه ينبغي أن يكون في العلة من الوجود قدر ما في المعلول على الأقل.." (١)

"ج- على أن إنكار المادة لا يعني إنكار الأشياء. إننا ندرك المحسوسات ولا نستطيع الشك في وجودها، وندركها في الأماكن التي تبدو فيها. "إن من عبث الأطفال أن يعتبر الفيلسوف وجود المحسوسات موضع شك، ريثما يبرهن عليه بالصدق الإلهي ... لو قبلت هذه المقدمة لشككت للحال في وجودي الخاص كما أشك في وجود الأشياء التي أبصرها، وألمسها الآن". إننا نرى الفرس نفسه، ونرى الكنيسة

---

(١) ديكارت مبادئ الفلسفة عثمان أمين ص/٦٢

نفسها ونرى الحائط أبيض، ونحس النار حارة، ونعلم أن الأشجار هي في الحديقة، وأن الكتب هي على المنضدة. وهكذا "لا تقولن: إن اللامادية تحيل الأشياء معاني، وإنما هي تحيل المعاني أشياء". والواقع أننا نميز الإحساس من الصورة، والموجود من المتخيل، وهناك علامتان تسمحان بهذا التميز: الأولى قوة الإحساس وتميزه بالنسبة إلى الصورة، فإن هذه تبدو أثرا ضعيفا لذاك؛ والعلامة الثانية أن الإحساسات أشد تماسكا وأكثر انتظاما من الصور، تتسلسل بنظام فنشعر أنها ليست من صنعنا، ونعتقد بالخارجية، فإن الشيء الخارجي مجموع من الإحساسات تعرضها علينا التجربة مؤتلفة دائما، كما تعرض علينا علاقات بين مختلف المجموعات أو الأشياء، وبتكرار إحساسنا بالعلاقات تنشأ فينا عادة توقع إحساسات معينة بعد إحساسات معينة، وينشأ لدينا الاعتقاد بدوام الأشياء ولو لم ندركها دائما. وهذا يكفي لقيام العلم الطبيعي، فإنه عبارة عن تفسير ظواهر تسمى معلولات بظواهر أخرى تسمى عللا.

د- كيف نفسر ائتلاف الإحساسات في مجاميع، واطراد العلاقات بين هذه المجاميع؟ لا نلتمس التفسير في المحسوسات أنفسها باعتبارها أشياء قائمة **خارج الذهن**، ونحن لا ندرك شيئا **خارج الذهن**، ولا نستطيع أن نتصور تفاعلا بين جوهر مادي هو الشي وآخر روحي هو النفس. إذن يجب أن تكون العلة المطلوبة روحية، ولكنها ليست روحنا، فإن ذهننا لا يحتوي على جميع المعاني؛ ثم إنه منفعل بال إضافة إليها وقابل لها، وإن جميع الأذهان تدركها في نفس الوقت ونفس الظروف فيبقى أن العلة المطلوبة روح خارجية، وماذا عساها أن تكون إلا الله؟ "لا أقول: إني أرى الأشياء بإدراك ما يمثلها في الذات الإلهية المعقولة كما يقول مالبرانش، بل إن الأشياء المدركة مني هي." (١)

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة يوسف مكرم ص/١٦٩